توضیحاتِ حسن
شرح اردو
مُلّا حسن
مولینا بدرُ الدُّجیٰ رضوی مصباحی
صدرُ المدرسین دارالعلوم عربیہ اشرفیہ ضیاءُ العلوم خیرآباد، مئو
ناشر
مکتبۃُ البدر خیرآباد، مئو (یوپی)

من لم يعرف المنطق
فلا ثقة له في العلوم اصلا (امام غزالی)

ذرّے مہر قدس تک تیرے توسط سے گئے
حدِ اوسط نے کیا صغریٰ کو کبریٰ نور کا
(امام احمد رضا)

توضیحاتِ احسن

شرح اردو

ملا حسن

سلم العلوم
علامہ قاضی محب اللہ بہاری علیہ الرحمہ

ملا حسن
ملا محمد حسن فرنگی محلی لکھنوی علیہ الرحمہ

مولانا بدر الدجیٰ رضوی مصباحی
صدر المدرسین دار العلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم، خیرآباد، مئو

ناشر مکتبۃ البدر خیرآباد، مئو (یوپی)

کتاب : توضیحات احسن (شرح ملاحسن)

شارح : مولینا بدر الدجیٰ الرضوی مصباحی منہد و پار سنت کبیر نگر (یو. پی.)

ناشر : مکتبہ البدر، خیر آباد، مئو (یو پی)

تبئیض : تنویر احمد کٹیہار، خالد کمال اشرفی، نواب علی دیناجپور، ذوالفقار احمد کشن گنج

پروف ریڈنگ : غلام محمد طٰہٰ دمکا، شبیر احمد آگرہ، غلام غوث کٹیہار، محمد اعجاز احمد دیناجپور، غلام مصطفےٰ کشن گنج

کمپوزنگ : جمال کمپیوٹر ڈومن پورہ، مئو Mob.No.9236733457

طباعت باردوم : ۱۰۰۰/ایک ہزار

سن اشاعت : ۲۰۱۲ء

صفحات : ۲۳۲

قیمت : ۱۰۰

25-09-14

ملنے کے پتے

۱- مکتبہ البدر، مدرسہ ضیاء العلوم، خیر آباد، مئو (یو. پی.) 276403

۲- حق اکیڈمی مبارکپور اعظم گڑھ (یو. پی.)

۴- اسلامک پبلشر دہلی ۷۴۴۴ گلی سروطے والے مٹیا محل جامع مسجد دہلی-۶

۵- مولانا امام علی دارالعلوم تنویر الاسلام امرڈوبھا بکھیرا سنت کبیر نگر (یو. پی.)

۶- نعیم بکڈپو، صدر بازار، مئو (یو. پی.)

۷- فہیم بکڈپو، صدر بازار، مئو (یو. پی.)

۸- راشد افضل منہد و پار سنت کبیر نگر (یو. پی.)

شرف انتساب

(۱) شہرستان علم وفضل مادر علمی الجامعۃ الاشرفیہ مبارکپور کے نام جس کی آغوشِ تعلیم وتربیت نے بکھرے ہوئے حقیر ذروں کو رشکِ آفتاب وماہتاب بنادیا۔

(۲) اس غم گسار مہربان ماں کے نام جس کی حیات زریں کا ہر باب میرے لئے سرمایۂ حیات تھا۔ جس نے مجھے حصول تعلیم کے لئے جامعہ اشرفیہ مبارکپور جانے کا حکم دیا۔ جس کی بدولت میں آج اس خدمت کے لائق ہوا۔

۱۵ راگست ۲۰۰۵ء ۳½ بجے شب میں جن کے سانحۂ ارتحال کی دردناک خبر سن کر میں دم بخود رہ گیا۔ اور گھر میں کہرام مچ گیا۔

ابرِ رحمت ان کی مرقد پہ گہرباری کرے - حشر تک شانِ کریمی ناز برداری کرے

بدرالدجیٰ الرضوی مصباحی
پرنسپل دارالعلوم عربیہ اشرفیہ ضیاءالعلوم
خیرآباد، مئو (یو۔ پی۔)

ملے گا فائدہ ملا حسن کے پڑھنے والوں کو
مضامین ادق آسان لفظوں میں بیاں ہونگے
جنابِ بدؔر کی کوشش نہ ہوگی رائیگاں ہرگز
کہ اس سے اوجؔ اربابِ نظر بھی شادماں ہونگے

(اوجؔ اعظمی چریاکوٹ)

عرض حال

چند سال قبل میرے وہم خیال میں بھی نہیں تھا کہ معقولات میں درسِ نظامیہ کی مشہور زمانہ کتاب ملاحسن کی شرح وبسط کا حوصلہ پیدا ہوگا۔ لیکن جب دار العلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم خیر آباد مئو میں درجہ خامسہ کے بالغ نظر طلبہ کو ملاحسن پڑھانے کا موقع ملا تو یہ احساس ہوا کہ اس کی سلیس اردو زبان میں ایسی شرح معرض وجود میں آجائے جو افراط وتفریط سے خالی اور غیر ضروری مباحث سے محفوظ ہو تو طلبہ کو اس کے دقیق مسائل کے سمجھنے اور استحضار ذہنی میں کچھ حد تک آسانی ہوجائے اس احساس نے میرے قلب ودماغ میں کروٹ لینا شروع کیا شوق نے اکسایا اور کچھ کر گزرنے کے جذبے نے بھی مہمیز کی تو اپنی کم مائیگی اور علمی بے بضاعتی کے باوجود مادر علمی جامعہ اشرفیہ مبارک کے فیضان سے میں نے اس کار مشکل کا عزم مصمم کرلیا اس کی آسان ترکیب میرے ذہن میں یہ آئی کہ تعمق نظر سے مطالعہ کے بعد اس کے مباحث پڑھائے جائیں اور پڑھائے ہوئے مباحث صفحۂ قرطاس پر نوٹ کرلیے جائیں، پھر یہی ہوا جیسے جیسے پڑھاتا مسائل بتدریج اپنی کاپی پر تحریر کرتا جاتا۔ یہاں تک کہ ابتدائے کتاب سے مبحث شک مشہور تک کی ایک جامع شرح تیار ہوگئی۔ پھر مادر علمی شہرستان علم وفضل جامعہ اشرفیہ مبارک پور کے نصاب اور افادیت کے پیش نظر ماقبل تصورات مقدمہ کے جملہ مباحث کی توضیح وتشریح کا بھی التزام کیا گیا اس طرح ابتدائے کتاب سے مبحث مطالب تک کی شرح کرنے میں کامیاب ہوا۔

کتاب میں عبارت کا سلیس ترجمہ اور مفاہیم کی مختصر جامع توضیح وتشریح کی گئی ہے مشکل اور دقیق مسائل کو آسان لب ولہجہ میں طلبہ کے ذہن میں اتارنے کی حتی الوسع کوشش کی گئی ہے اور تسہیل فہم کے لیے جگہ جگہ متعلقہ مصطلحات کی تعریفات بھی مع امثلہ سپرد قلم کی گئی ہیں اور حسب ضرورت کہیں کہیں فاضل شارح کے نظریات وخیالات کا رد بھی کیا گیا ہے۔ اب یہ تو اس سے استفادہ کرنے والے طلبہ اور درس گاہوں کے بلند پایہ اساتذہ بتائیں گے کہ مجھے اپنے مقصد میں کہاں تک کامیابی نصیب ہوئی ہے، میں نے اپنی دانست میں کسی بھی عبارت کے حل میں کوئی دقیقہ فرو گزاشت نہیں کیا ہے اور نوک وپلک سنوارنے میں کوئی کسر باقی نہیں رکھی ہے لیکن ہزار کوشش وجتن کے باوجود اس کی زلفیں سنوارنے میں یقیناً کمی رہ گئی ہوگی۔ لہذا اساتذہ، علما، فضلا اور احباب کی خدمات عالیہ میں مخلصانہ گزارش ہے کہ اگر ایسا کچھ ہو تو از راہ عاطفت کرم فرمائی کی جائے اور اصلاح میں تاخیر نہ کی جائے تاکہ آئندہ اڈیشن میں تصحیح کرلی جائے۔

اب اخیر میں بحر العلوم حضرت علامہ الحاج مفتی عبد المنان صاحب سابق شیخ الجامعۃ الاشرفیہ مبارک پور کا صمیم قلب سے ممنون ہوں کہ اپنی تمام تر مصروفیات کے باوجود اسے ملاحظہ فرمایا اور مناسب ضروری اصلاح سے کتاب کی افادیت میں اضافہ فرمایا اور میری گزارش پر تقریظ بھی مرحمت فرمائی، جس کے چند جملے میرے لیے سرمایۂ افتخار ہیں اور شیخ المعقولات حضرت علامہ الحاج مفتی شبیر حسن صاحب رضوی شیخ الحدیث الجامعۃ الاسلامیہ روناہی فیض آباد اور حضرت علامہ الحاج شمس الہدیٰ صاحب استاذ الجامعۃ الاشرفیہ مبارک پور کا بھی مشکور ہوں کہ ان حضرات نے کتاب پر نظر ثانی فرمائی اور میری حوصلہ افزائی کی۔

جناب الحاج اقبال احمد صاحب سابق ناظم اعلیٰ دارالعلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم خیرآباد، ڈاکٹر محمد ارشد خان پورہ رانی مبارک پور، مولانا الحاج عبدالمصطفیٰ صاحب مہندو پار کا بھی شکر گزار ہوں کہ ان حضرات نے کتاب کی کمپوزنگ اور طباعت میں قدرے تعاون فرمایا۔

چلتے چلتے دارالعلوم کے چند ہونہار طلبہ کا تذکرہ ضرور کروں گا جو کتاب کی تبیض سے لے کر پروف ریڈنگ تک میرے دست و بازو بنے رہے۔ تنویر احمد کٹیہار درجہ خامسہ، خالد کمال اشرفی درجہ رابعہ بفضلہٖ تعالیٰ اب یہ لوگ فارغ ہوکر تدریسی خدمات انجام دے رہے ہیں۔ غلام محمد طٰہٰ دمکا درجہ خامسہ، شبیر احمد آگرہ درجہ خامسہ، غلام غوث کٹیہار درجہ خامسہ، محمد اعجاز دیناجپور درجہ رابعہ ان طلبہ نے بالترتیب پوری توجہ کے ساتھ کتاب کی پروف ریڈنگ کی ہے اللہ تعالیٰ انھیں صحت و عافیت سے رکھے اور باصلاحیت عالم دین بنائے۔

بدرالدجی رضوی خادم التدریس ضیاء العلوم
خیرآباد مئو (یو. پی.)
Mob:9415291341

تقریظ

بحر العلوم حضرت علامہ الحاج مفتی عبد المنان صاحب دامت برکاتہم العالیہ والقدسیہ

شیخ الحدیث جامعہ شمس العلوم گھوسی، مئو (یو.پی.)

بسم اللّٰہ الرحمن الرحیم

نحمدہٗ ونصلی علیٰ رسولہ النبی الکریم

امابعد! مولانا الاعز مولوی بدرالدجی زیدفضلہ، باشندے سنت کبیرنگر کے ہیں، اور تعلیم کے لحاظ سے ان کا شمار فضلائے اشرفیہ میں ہوتا ہے۔

مدارس کا حال چڑیا خانہ جیسا ہے، جہاں مختلف دیارو امصار، ذوق ومزاج کے طلبہ آتے ہیں اور اپنا کورس پورا کر کے چلے جاتے ہیں، اور وقت کے ساتھ ان کی یادیں بھولی بسری کہانیاں ہو جاتی ہیں، نہ ان کا نام یاد رہتا ہے نہ صورتیں ذہن میں محفوظ رہتی ہیں، نہ ان کی شرافت یا شرافت کا کوئی شگوفہ تازہ رہتا ہے۔ لیکن انھیں میں بعض ایسے بھی افراد ہوتے ہیں جن کی یاد ہمیشہ تازہ رہتی ہے اور ذکر زندہ و پائندہ، مدتیں بیت جاتی ہیں مگر بقول شاعر ان کا حال ایسا ہی رہتا ہے ؎

وہ کب کے آئے بھی اور گئے بھی نظر میں اب تک سما رہے ہیں
یہ چل رہے ہیں وہ پھر رہے ہیں، یہ آرہے ہیں وہ جا رہے ہیں

ایسے ہی افراد میں سے مولوی بدرالدجی صاحب بھی ہیں، جو مدت ہوئی الجامعۃ الاشرفیہ سے فارغ ہو کر جا چکے ہیں، مگر آج تک راہ و رسم باقی اور تعلقات زندہ ہیں۔ جس کا سبب یہ بھی ہوسکتا ہے وہ طبعاً متین، سلیم الطبع وسنجیدہ، خوش خو اور خوش اخلاق ہیں اور یہ وجہ بھی ہوسکتی ہے کہ وہ ایک ذہین ومحنتی طالب علم اور ادب شناس شاگرد رہ چکے ہیں، اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ فراغت کے بعد بھی مبارک پور کے قریب ہی رہ گئے، جس کی وجہ سے اکثر دید وشنید اور بات وملاقات کے مواقع فراہم ہوتے رہتے ہیں۔

خلاصۂ کلام یہ کہ مولانا موصوف کو میں طالب علمی کے زمانہ سے ہی جانتا ہوں۔ یہ "جامعہ اشرفیہ" کے ہونہار اور ذہین طالب علموں میں سے ہیں، یہ ایک طالب علم کے لیے بڑا اعزاز ہے کہ وہ اپنی مادرِ تعلیم سے نیک نام اور سرخرو ہو کر نکلا، فراغت کے بعد یہ مبارک پور کے ایک مضافاتی قصبہ "خیرآباد" کے دارالعلوم اشرفیہ ضیاء العلوم میں مدرس ہو گئے اور طویل مدت کی جدوجہد اور رجہ بدرجہ ترقی کے بعد اب صدر المدرسین کے منصب پر مسند نشین ہیں، یہ مولانا موصوف کے زمانہ ملازمت کی ایک دوسری عظیم ترین خوبی ہے کہ زمانہ کے سرد و گرم اور زندگی کے نشیب وفراز سے صبر واستقامت کے ساتھ نباہ کرنے کا جوہر ایک ایسا ہنر ہے جس سے انسان کی شخصیت بنتی ہے اور اس کے کام میں قوت اور تاثیر پیدا ہوتی ہے۔ اصغر گونڈوی نے کیا خوب کہا ہے ؎

وہ پابند قفس جو فطرۃً آزاد ہوتا ہے
بنا لیتا ہے خونِ دل سے اکثر اک چمن اپنا

چند سال پہلے مولانا موصوف اپنی ایک تصنیف لائے اور کہا کہ اسے دیکھ دیجیے، میں نے ورق الٹا تو وہ درسِ نظامی کے نصاب میں داخل فنِ منطق کی کتاب ملاحسن کی توضیح وتشریح تھی، اہل علم خوب جانتے ہیں کہ منطق کا فن دقیقہ سنجی اور نکتہ آفرینی کا فن ہے۔ اس سے پوری طرح عہدہ برآ ہونا تو بڑی بات ہے اس کے کسی مسئلہ کو سلیقہ سے بیان کرنا بھی بڑی خوبی ہے، دل میں خیال گزرا کہ یہ مولانا نے فرہاد کا پیشہ کیوں اختیار کیا؟ مگر کتاب پڑھ کر خوشی ہوئی کہ عزیز محترم مشکل سے مشکل مقام پر بھی مختصر جملوں اور سہل الوصول اندازِ بیان اور صاف ستھری زبان میں اپنے فریضہ سے خوب عہدہ برآ ہوئے ہیں، اور بعض جگہ تو حسنِ تعبیر وتوجیہ کا وہ عالم نظر آیا کہ طبیعت پھڑک گئی اور کہنا پڑا ؎

دیکھنا تقریر کی لذت کہ جو اس نے کہا
میں نے یہ سمجھا کہ گویا یہ بھی میرے دل میں تھا

اللہ تعالیٰ مولانا کی اس کاوش کو قبولِ عام بخشے، انشاء اللہ اس سے استاذ اور شاگرد دونوں کا بھلا ہوگا۔ فقط

عبدالمنان اعظمی شمس العلوم گھوسی

(۷)

”صاحب سلّم العلوم علامہ قاضی محبّ اللہ بہاری علیہ رحمۃ الباری“

(بقلم مولانا محبوب احمد صاحب عزیزی استاذ شعبۂ عالیہ دار العلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم خیر آباد مئو)

آپ کا نام محبّ اللہ بہاری ابن عبد الشکور عثمانی حنفی ہے، گیارہویں صدی ہجری میں صوبہ بہار کے غیر معروف گاؤں ”کڑا“ میں پیدا ہوئے جو خطۂ محبّ علی پور پرگنہ میں آتا ہے، عنفوانِ شباب میں ابتدائی اور متوسط درجات کی کتابیں منتخب اساتذہ مثلاً حضرت شیخ قطب الدین ابن عبد الحلیم انصاری سہالوی وغیرہ سے پڑھیں منتہی کتابوں کے درس کے لئے علامہ سید قطب الدین حُسینی کی خدمت میں شمس آباد قنوج حاضر ہوئے اور آپ کی بارگاہ اقدس میں زانوئے تلمذ تہ کیا، پوری حاضر دماغی اور دلجمعی کے ساتھ آپ کے درس میں شریک ہوتے رہے یہاں تک کہ آپ سے اکتسابِ فیض کرتے ہوئے زیورِ علم وفضل سے آراستہ وپیراستہ ہوئے۔

صاحب مآثر الکرام نے آپ کو علم وفن کا سمندر اور ستاروں کے درمیان بدرِ کامل قرار دیا ہے، جو آپ کی عبقریت اور جلالت علمی پر شاہد عدل ہے۔

علامہ قاضی محب اللہ بہاری علیہ الرحمہ صرف دینی اور علمی اعتبار سے ہی ممتاز ترین حیثیت کے حامل نہیں تھے بلکہ دنیاوی لحاظ سے بھی ترقی درجات کے نقطۂ عروج پر تھے جو دینی علم اور مذہبی شغف رکھنے والوں کے لئے معراجِ کمال تھا، سوانح نگاروں نے تحریر کیا ہے کہ جب آپ تحصیل علم سے فارغ ہو کر حیدرآباد دکن پہونچے اور شہنشاہِ ہند حضرت اورنگ زیب عالمگیر کی خدمت میں باریابی کا شرف حاصل کیا تو آپ کے حُسن اخلاق، امانت ودیانت اور علم وفضل سے متاثر ہو کر شہنشاہ عالمگیر نے آپ کو لکھنؤ کی ایک عدالت کا مجسٹریٹ مقرر کر دیا۔ اس طرح سے آپ کو یہ نمایاں اعزاز عطا ہوا کہ منصبِ قضا سے بھی بہرہ ور ہوئے۔

جب حضرت اورنگ زیب عالمگیر علیہ الرحمہ نے اپنے شاہزادے شاہِ عالم کو کابل افغانستان کی گورنری کے منصب پر مامور فرمایا تو حضرت علامہ بہاری بھی شہزادے کی معیت میں کابل پہونچے اور جب شاہِ عالم حضرت عالمگیر کے وصال کے بعد مملکتِ ہندوستان کا واحد فرمانروا منتخب ہو کر ہندوستان لوٹا تو علامہ بہاری کی شانِ تمکنت اور جاہ وحشمت کا سورج نصف النہار پر چمکنے اور دمکنے لگا، شاہِ عالم نے آپ کی خدماتِ جلیلہ سے متاثر ہو کر آپ کو شیخ الاسلام کے عظیم منصب سے سرفراز فرمایا۔ شہنشاہ نے اِسی پر بس نہیں کیا بلکہ آپ پر عطیات کے دروازے کھول دیئے اور کچھ دنوں کے بعد فاضل خان کے بلند وبالا اور پروقار خطاب نے آپ کی شخصیت میں چار چاند لگا دیئے۔

مختلف علوم وفنون میں آپ نے کئی قابلِ ذکر کتابیں تصنیف فرمائیں، اصولِ فقہ میں مسلم الثبوت جیسی شاہکار کتاب تصنیف فرمائی جسے درسِ نظامیہ کی تمام کتابوں پر برتری نہیں تو انفرادی مقام ضرور حاصل ہے، معقولات میں سلّم العلوم جیسا متن تحریر فرمایا ہے، جس نے منطقی دنیا میں ہلچل مچا دیا، جس پر بہت سارے محققین فضلاء نے موشگافی کرتے ہوئے شروح وحواشی تحریر کئے، یہاں تک کہ وہ وقت بھی آپہونچا جبکہ معقولات ومنقولات کا یہ آفتابِ عالمتاب گیارہ سوانیس ۱۱۱۹ھ میں غروب ہو گیا۔

شارح سُلّم

ملا محمد حسن فرنگی محلی

۱۱۹۹ھ

بقلم حضرت مولانا ساجد رضا مصباحی استاذ جامعہ صمدیہ پھپھوند شریف (یو.پی.)

مُلاّ محمد حسن بن غلام مصطفیٰ فرنگی محلی (وصال ۱۱۹۹ھ) خانوادۂ علم وادب فرنگی محل کے چشم و چراغ اور جلیل القدر عالم دین تھے، آپکو منقولات کی مختلف شاخوں پر کامل دسترس حاصل تھی جب کہ معقولات میں درجۂ امامت پر فائز تھے۔

نام ونسب: — مُلاّ محمد حسن بن قاضی غلام مصطفیٰ بن مُلاّ اسعد بن قطب الدین شہید انصاری لکھنوی۔

تعلیم وتربیت: — آپ کی ولادت باسعادت گہوارۂ تہذیب وثقافت لکھنؤ میں ہوئی اور وہیں کے علمی وادبی ماحول میں پروان چڑھے، ابتدائی کتابوں کی تعلیم اپنے ماموں مُلاّ کمال الدین فتح پوری سے حاصل کی اور منتہی کتب درسیہ کی تکمیل کے لئے استاذ الہند مولانا نظام الدین بن قطب الدین فرنگی محلی کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ اور مختلف علوم وفنون میں مہارت حاصل کی۔

علمی کمال: — مُلاّ محمد حسن بچپن ہی سے ذہین وطبّاع تھے، فطری ذہانت اور تحقیق وجستجو کے سبب دوران سبق مصنف، شارح اور محشی کی عبارتوں پر معقول اعتراضات پیش فرماتے، ایک دن اپنے استاذ مُلاّ نظام الدین انصاری سے کسی منطقی مسئلے پر گفتگو فرما رہے تھے، استاد نے فرمایا: شیخ نے شفا میں اس مسئلے کے تعلق سے یہ فرمایا ہے، تم اس کے خلاف کیوں کہہ رہے ہو؟ مُلاّ حسن نے بادب کہا: حضور! معقولات میں تقلید نہیں کی جاسکتی، شیخ نے شفا میں یہ کہا ہے میں یہ کہتا ہوں۔

درج بالا واقعہ سے مُلاّ حسن کے فنّی کمال، جودت طبع اور علمی گیرائی وگہرائی کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس زمانے میں علماء کا عام تأثر یہ تھا کہ اگر مُلاّ حسن شیخ ابن سینا سے معقولات میں مقابلہ کرتے تو ان پر غالب آجاتے۔

مُلاّ محمد حسن کا حافظہ بڑا قوی تھا، خاندانِ فرنگی محل میں آپ سے زیادہ ذکی وذہین کوئی نہیں گزرا، آپ کو مراجعت کتب کی ضرورت کبھی پیش نہیں آتی، متعدد کتب درسیہ کی عبارتیں آپ کو زبانی یاد تھیں، یہاں تک کہ ہدایہ وغیرہ کتب فقہ کی عبارتوں میں اگر کہیں کتابت کی غلطی ہوتی یا چند سطریں چھوٹ گئی ہوتیں تو آپ اپنی یادداشت کے مطابق درست فرما دیا کرتے اور جب تصحیح شدہ نسخوں سے اس کا مقابلہ کیا جاتا تو ایک حرف کا بھی فرق نہیں آتا۔

بیعت وخلافت: — آپ عارف باللہ حضرت اسحاق خاں شاہ جہاں پوری سے بیعت تھے، شاہ عبدالرزاق ہاشمی نے آپ کو خلافت سے نوازا تھا۔

درس وتدریس: — مولانا عبدالعلی بن نظام الدین فرنگی محلی کے شاہ جہاں پور ہجرت کے بعد مُلاّ محمد حسن فرنگی محل کی مسند تدریس پر جلوہ افروز ہوئے اور تقریباً بیس سال تک تشنگان، علوم وفنون کو سیراب فرماتے رہے، تصنیف وتالیف کا مشغلہ بھی جاری رہا۔

اپنے پیش رو مولانا عبدالعلی بن نظام الدین ہی کی طرح مُلاّ محمد حسن بھی ایک مذہبی مناقشہ کی وجہ سے لکھنؤ سے ہجرت کر کے شاہ جہاں پور تشریف لے گئے اور سیّد مدن میاں کے یہاں قیام فرمایا، مدن میاں مہمان نواز، علم دوست اور خوش خلق آدمی تھے انھوں نے آپ کی بڑی خدمت کی۔

کچھ دنوں بعد ضابطہ خاں بن نجیب الدولہ شاہ جہاں پوری نے معقول مشاہرہ مقرر کر کے دارانگر کا مدرسہ آپ کے سپرد کر دیا، آپ ایک عرصے تک یہاں درس وتدریس میں مصروف رہے، پھر بعض نامساعد حالات کے سبب دارانگر چھوڑ کر دہلی چلے گئے اور شاہ عالم کی صحبت اختیار کر لی۔ کچھ ہی عرصے بعد ضابطہ خان نے دوبارہ آپ کو شاہ جہاں پور بلایا، اور عزت واحترام کے ساتھ دارانگر مدرسے کی ذمہ داریاں آپ کے سپرد کر دیں۔

ان دنوں ملکی حالات نہایت ابتر تھے، ملک کے طول وعرض میں بغاوتوں کا سلسلہ شروع ہو چکا تھا، ضابطہ خاں جنگی تیاریوں میں مصروفیت کے سبب مدرسہ کے نظم ونسق کی طرف توجہ نہ دے سکا، مدرسے کے انتظامی حالات ناگفتہ بہ ہو گئے مُلاّ محمد حسن ان حالات سے تنگ آ کر رام پور تشریف لے گئے، نواب فیض اللہ رام پوری نے آپ کا زبردست استقبال کیا اور خطیر مشاہرہ مقرر کر کے مدرسہ عالیہ (عربی کالج) رام پور کی تمام تر ذمے داریاں آپ کے سپرد کر دیں، مُلاّ محمد حسن اخیر عمر تک یہیں درس وتدریس میں مصروف رہے۔

ازواج واولاد: — مُلاّ محمد حسن نے علمائے فرنگی محل میں سب سے زیادہ شادیاں کیں، آپ کے کل پانچ عقد ہوئے، پہلا عقد مولانا احمد عبدالحق کی صاحب زادی سے ہوا جن سے پانچ صاحب زادیاں ہوئیں، دوسرا عقد لکھنؤ کی ایک اجنبی عورت سے ہوا جن سے دو صاحب زادے عبداللہ اور عبدالرزاق پیدا ہوئے، تیسرا عقد صفی پور میں ہوا جن سے صرف ایک صاحب زادہ غلام دوست محمد پیدا ہوا، چوتھا اور پانچواں عقد رام پور میں ہوا، پانچویں زوجہ سے دو صاحب زادے محمد اسحاق اور محمد یوسف پیدا ہوئے۔

تصانیف: — اللہ تعالیٰ نے آپ کے اندر بے شمار خوبیاں ودیعت فرمائی تھیں، آپ باکمال مدرس ہونے کے ساتھ ساتھ بہترین مصنف بھی تھے، جس موضوع پر قلم اٹھاتے تحقیق وتدقیق کے دریا بہاتے، آپ کا اسلوب بیان اور طرز گفتگو نہایت

عمدہ اور باوزن ہوا کرتا ہے، نکتہ آفرینی آپ کا خصوصی وصف ہے، معقولات میں تقلید کے بجائے اجتہاد کا نظریہ رکھتے تھے،
آپ کے زرنگار قلم سے درج ذیل متون وشروح اور حواشی رقم ہوئے۔

(۱) شرح مسلم الثبوت، (۲) حاشیہ برصدرا، (۳) حاشیۂ شمس بازغہ، (۴) حاشیہ زواہد ثلثہ، (۵) معارج العلوم (متن منطق میں)، (٦) غایۃ العلوم، (متن حکمت میں) (۷) شرح سُلّم جوملاحسن کے نام سے معروف ومقبول ہے۔

سُلّم کی متعدد شرحیں لکھی گئیں لیکن جو طرز معقول اور نکتہ آفرینی ملاحسن میں ملتی ہے دوسری شرحیں اس سے خالی ہیں، یہی وجہ ہے کہ مستند علماء نے اس کی طرف توجہ دی اور اس پر حواشی وتعلیقات لکھ کر اس کی اہمیت کو دوبالا کر دیا۔

وفات: — رام پور کے دوران قیام ۳ رصفر ۱۱۹۹ھ بہادر شاہ ظفر کے زمانے میں مالک حقیقی سے جا ملے اور رام پور ہی میں مدفون ہوئے، کسی عقیدت مند نے آپ کی تاریخ وفات ''حسن فاضل محسن بود'' سے نکالی ہے۔
۱۱۹۹ھ

ماخذ ومراجع: - علمائے فرنگی محل، از مفتی عنایت اللہ
تذکرۂ کاملان رام پور
نزہۃ الخواطر، از مولانا عبدالحیٔ لکھنوی
ظفر المحصلین، از مولانا حنیف گنگوہی۔

شارح ملا حسن

مولٰینا بدر الدجیٰ رضوی مصباحی صدر المدرسین دار العلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم خیرآباد مئو

بقلم حضرت مولٰینا خالد کمال اشرفی استاذ جامعہ ابو الغوث، جامعہ نگر غازیپور

موزوں قد، سڈول بدن، حساس دل، بشاش چہرہ، کشادہ پیشانی، چمکتی آنکھیں، رخسار پر ابھری ہوئی لمبی موزوں ناک، پھیلی ہوئی گھنی داڑھی، طبیعت مرنجان مرنج، بزرگوں میں نیازمند، احباب میں سنجیدہ چھوٹوں پر سراپا کرم، منطقیانہ فکر، محققانہ گفتگو، حکیمانہ خاموشی، زبردست قوت ارادی، بلند پایہ مدرس عمدہ مصنف، اچھے شاعر، شعلہ بیان خطیب یہ ہیں حضرت مولانا بدر الدجیٰ رضوی مصباحی ابن الحاج عبد الحمید ابن الحاج دین محمد ابن ظہور احمد............

مارکشیٹ پر درج تاریخ پیدائش کے مطابق ۱۹؍مارچ ۱۹۶۲ء کو سنت کبیر نگر کے ایک کوردہ اور پسماندہ گاؤں مہندوپار میں ایک دیندار گھرانے میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم گھر سے متصل مدرسہ عزیزیہ شمس العلوم میں حاصل کی اور فارسی اور عربی کی ابتدائی کتابیں احمدیہ معراج العلوم دھرم سنگھوا بازار میں پڑھیں مزید تحصیل علم کے لئے والدین کریمین کے حکم اور مقامی علماء کے ایماء پر ہندوستان کی شہرۂ آفاق درسگاہ الجامعۃ الاشرفیہ مبارکپور حاضر ہوئے۔ اور درجۂ ثالثہ میں داخلہ لے کر جامعہ کے فقید المثال اور وحید عصر اساتذہ سے تحصیل علم کرتے رہے آپ کی جہدِ مسلسل اور سعیِ پیہم سے وہ وقت بھی آیا جب آپ نے فرسٹ ڈویژن سے سندِ فضیلت حاصل کی اور عرس حافظ ملت کے تاریخ ساز موقعہ پر دستارِ فضیلت سے نوازے گئے۔ اسی دوران الہ آباد بورڈ سے فاضلِ دینیات، فاضل طب اور درجات عالیہ کے دیگر امتحانات بھی پاس کئے۔

رفقاء درس: — آپ کے رفقاء درس میں چند قابل ذکر اسماء مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) مفتی محمد معراج القادری فیض آباد، (۲) مولٰینا حافظ مسیح احمد کلکتہ، (۳) مولٰینا حافظ فتح احمد بستی، (۴) مولٰینا حافظ سید علیم الدین اعظم گڑھ، (۵) مولٰینا عبد الرحمٰن بستی، (٦) مولٰینا مفتی عبد السلام گونڈہ، (۷) مولٰینا ممتاز احمد سہرسہ، بہار۔ (۸) مولٰینا علاء الدین ایس کے نگر۔ (۹) مولٰینا مفتی غلام حیدر سیتا مڑھی بہار۔ (۱۰) مولٰینا محمد یعقوب بستی۔

قابل ذکر اساتذہ: — بحر العلوم حضرت علامہ مفتی عبد المنان صاحب مبارکپور، محدث کبیر حضرت علامہ ضیاء المصطفیٰ صاحب گھوسی، شیخ القرآن حضرت علامہ عبد اللہ خانصاحب عزیزی، حضرت علامہ عبد الشکور صاحب، پلاموں بہار، حضرت علامہ اسرار احمد صاحب، مبارکپور۔ حضرت علامہ نصیر الدین صاحب بہار، حضرت علامہ یٰسین اختر صاحب مصباحی، علامہ

افتخار احمد صاحب گھوسی، مفتی محمد نظام الدین صاحب رضوی، مولینا اعجاز احمد صاحب مبارکپور، قاری ابوالحسن صاحب

بعد فراغت آپ ایک سال تک عزیز ملت حضرت سربراہِ اعلیٰ صاحب جامعہ اشرفیہ مبارکپور کے حکم سے جامعہ کے شعبۂ تبلیغ وارشاد سے منسلک رہے، پھر مشرقی یوپی کی مشہور درسگاہ دارالعلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم خیرآباد کی مجلس منتظمہ کے صدر مخیر قوم وملت جناب الحاج سیٹھ اقبال احمد صاحب کے اصرار پر خیرآباد تشریف لائے اور دارالعلوم کے شعبۂ عالیہ میں نائب عالیہ کے عہدہ پر آپ کا تقرر ہوا، سالوں تک اسی عہدے پر فائز رہ کر اپنے فرائض بحسن وخوبی انجام دیتے رہے، اور وقتاً فوقتاً کارگزار صدرالمدرسین کی ذمہ داریاں بھی نبھاتے رہے۔ پھر ۲۰۰۲ء میں مجلس منتظمہ نے آپ کی مدبرانہ، منتظمانہ اور عالمانہ صلاحیتوں کے پیش نظر پرنسپل کے اعلیٰ ترین عہدہ پر آپ کو نامزد کیا۔ ۲۰۰۲ء سے تا حال صدرالمدرسین کے ممتاز ترین منصب پر فائز رہ کر باوقار اور باصلاحیت اساتذہ کی ٹیم کے ساتھ اپنی ذمہ داریاں بحسن وخوبی نبھا رہے ہیں۔

آپ کو تفہیم کتب پر مکمل دسترس حاصل ہے۔ مشکل سے مشکل ترین مباحث کو پانی پانی کر کے سمجھانے کا فن آپ بخوبی جانتے ہیں۔

حافظ عبدالرؤف بلیاوی تدریسی ایوارڈ:- آپ کی طویل ترین تدریسی خدمات سے متاثر ہو کر جامعہ حضرت قطب الدین بختیار کاکی دہلی نے جشن معراج النبی کے موقعہ پر امیر القلم علامہ یٰسین اختر مصباحی کے ہاتھوں سے ۲۰۰۸ء میں آپ کو حافظ عبدالرؤف بلیاوی تدریسی ایوارڈ سے سرفراز کیا۔ اور مبلغ ۵۰۰۰ روپئے نقد پیش کئے۔

خطابت:- آپ ایک ہر دلعزیز خطیب بھی ہیں، زمانۂ طالب علمی ہی سے آپ میں خطابت کا جوہر نکھرنے لگا تھا، یوم رضا کے موقع پر الجامعۃ الاشرفیہ کے طلباء کے مابین ہونے والے تقریری مقابلہ میں منتخب عناوین پر ہر سال حصہ لیتے رہے اور پہلی پوزیشن حاصل کرتے رہے، یہاں تک کہ طلباء جامعہ اور گردوپیش میں آپ کی پرجوش خطابت کی شہرت پھیل گئی۔ اور اطراف وجوانب میں ہونے والے جلسوں میں زمانۂ طالب علمی ہی سے مدعو کئے جانے لگے۔

دارالعلوم عربیہ اشرفیہ ضیاء العلوم خیرآباد سے متصل جامع مسجد میں بیس (۲۰) سال سے مختلف عناوین پر نہایت ہی مؤثر انداز میں خطابت کا جوہر لٹا رہے ہیں۔ اس کے علاوہ ملک کے مختلف صوبوں اور خطوں میں آپ کی بڑی کامیاب اور معرکۃ الآرا تقریریں ہوتی ہیں۔ تقریر وخطات میں معنویت ومقصدیت سلاست وروانی برجستگی وبے ساختگی، فصیحانہ الفاظ، ترشے ترشائے جملے، اچھوتا طرز تکلم، برمحل اشعار کی جلوہ سامانیاں بدرجۂ اتم پائی جاتی ہیں۔ بقولِ غالب۔

ہیں اور بھی دنیا میں سخنور بہت اچھے
کہتے ہیں کہ غالب کا ہے انداز بیاں اور

تصنیف وتالیف: - زبان کے ساتھ ساتھ آپ قلم کے بھی دھنی ہیں آپ کا اشہبِ قلم مختلف موضوعات پر یکساں طور پر اپنی جولانی فکر دکھاتا ہے تدریسی تقریری بے پناہ مصروفیات کے باوجود آپ کی درج ذیل کتابیں معرض وجود میں آئیں۔
فضیلت رمضان، زادالحرمین، مخزن طب، توضیحات احسن (شرح ملاحسن)

شعروشاعری: - آپ محض نثر ہی کے نہیں بلکہ شعروسخن کے بھی شہریار ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ آپ کا کوئی شعری مجموعہ ابتک منظر عام پر نہیں آیا ہے مگر جس دن آپ کا نعتیہ مجموعہ منصۂ شہود پر آئے گا اس دن آپ ایک قادرالکلام شاعر سے بھی متعارف ہوں گے۔

راقم السطور ان دنوں جماعت خامسہ کا طالب علم تھا دارالعلوم کی جامع مسجد میں حجاج کرام کی الوداعی تقریب تھی جس میں دارالعلوم کے اساتذہ کے ساتھ استاذ الشعراء جناب اوجؔ اعظمی چریاکوٹی بھی جلوہ افروز ہوئے تھے ایک مترنم طالب علم نے آپ کا نعتیہ کلام پیش کیا جس کا مقطع یہ ہے۔

پیغام کاش لائی بادِ صبا کسی دن - اے بدرؔ چل مدینہ آقا بلا رہے ہیں

جسے سن کر استاذ الشعراء خوشی سے اچھل پڑے اور آپ کی شاعرانہ لیاقت پر کچھ اس طرح تأثر پیش کیا۔

''اب تک مولینا بدرالدجیٰ کو میں ایک مصنف، مقرر اور مدرس کی حیثیت سے جان رہا تھا، لیکن آج مجھے معلوم ہوا کہ آپ اچھے شاعر بھی ہیں۔''

شارح بخاری حضرت علامہ مفتی محمد شریف الحق امجدی علیہ الرحمہ آپ کی تصنیف مخزن طب کی تقریظ پہ رقم طراز ہیں:

''جناب مولینا بدرالدجیٰ صاحب مصباحی زیدمجدہٗ نوجوان علماء میں ایک ممتاز حیثیت کے مالک ہیں، اچھے مدرس، اچھے مقرر ہونے کے ساتھ ہی ساتھ معاملہ فہم صائب الرائے شخص بھی ہیں اور اب فن طب پر ان کی یہ تصنیف اس کی دلیل ہے کہ یہ ایک اچھے مصنف بھی ہیں اور ان کی کمند شوق کی رسائی اونچے سے اونچے مقام تک ہے۔ گویا کہ ؎

زر بکف گل پیرہن رنگین قباء آتش بجام
ایک قطرہ سو طرح سے سرخرو ہوکر اٹھا

☆☆☆

تقریظ

شیخ المعقولات محقق فن حضرت علامہ مفتی شبیر حسن صاحب رضوی

شیخ الحدیث الجامعۃ الاسلامیۃ، روناھی فیض آباد یو۔پی۔

نحمدہ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم

امابعد۔علم منطق ایک ایسا اہم ضروری علم ہے کہ انسان اس علم کے ذریعہ فکری غلطیوں سے محفوظ رہتا ہے اور عقول انسانی کی اس سے اصلاح ہوتی ہے اور قوت نظریہ وعملیہ پرکمال پیدا ہوتا ہے اور مقاصد ومطالب کے اثبات میں قدرت و اقتدار حاصل ہوتا ہے اپنے اسلاف نے ضرورت کے مطابق اس سے اشتغال رکھا ہے اور اس کی خوبیاں وفوائد بیان کئے اور اس علم وفن میں بہت سی کتابیں تصانیف فرمائیں حضرت حجۃ الاسلام امام غزالی علیہ الرحمۃ الباری اس علم سے متعلق فرماتے ہیں کہ من لم یعرف المنطق فلا ثقة له فی العلوم اصلا اور امام طحاوی علیہ رحمۃ الباری فرماتے ہیں المنطق معیار العلم من لم یعرف لایوثق بعلم اور امام الائمہ خاتم المحققین اعلیٰ حضرت عظیم البرکت مجدد دین وملت رضی المولیٰ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں کہ منطق بلاشبہ مفید وبکارآمد علم ہے اور اکثر جگہ محتاج الیہ ہے اسی علم شریف کی کتاب ملاحسن جونہایت مشکل اور ادق کتاب ہے مدارس کے علماء وطلبہ اس کی اہمیت سے بخوبی واقف ہیں جو داخل درس نظامیہ ہے اب تک اس کی کوئی اردو شرح اپنوں کی فقیر کی معلومات کے مطابق معرض وجود میں نہ آسکی تھی محبّ مکرم حضرت مولانا بدرالدجیٰ صاحب مصباحی بستوی زید علمہ نے اس کی ضرورت کا احساس کیا چنانچہ موصوف نے اپنی علمی صلاحیتوں کو بروئے کار لاتے ہوئے معتد بہ مقدار میں اس کی سلیس اردو زبان میں بہت عمدہ ومفید شرح کر کے طلباء علوم اسلامیہ پر احسان عظیم کیا، شرح نہایت عمدہ ومفید ہے مشکل وپیچیدہ مسائل ومباحث کوحتی الوسع آسان لفظوں میں سمجھانے کی کوشش کی گئی ہے اور زیادہ تر قیل وقال اور غیر ضروری مباحث سے احتراز واجتناب کیا گیا ہے اور افراط وتفریط سے محفوظ ہے فقیر کی دعا ہے کہ مولیٰ تعالیٰ اس شرح کو مقبول خواص علماء کرام وطلبہ عظام بنائے اور اس سے استفادہ کی توفیق رفیق بخشے اور حضرت مصنف زید مجدہ کو دنیا اور آخرت کی برکتوں سے نوازے اور دیگر کتابوں کے حواشی وشروح لکھنے کی اخلاص وخلوص کے ساتھ توفیق عطا فرمائے۔

آمین۔ بجاہ حبیبہ الکریم صلی اللہ المولیٰ تعالیٰ علیہ وسلم.

فقط محتاج دعا

شبیر حسن رضوی غفرلہ القدیر القوی

خادم الجامعۃ الاسلامیہ روناہی فیض آباد، یو۔ پی۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تأثر

ماہر علوم وفنون حضرت علامہ الحاج شمس الھدیٰ صاحب مصباحی، استاذ الجامعۃ الاشرفیہ مبارکپور، اعظم گڑھ

الحمد للہ وحدہٗ والصلوٰۃ والسلام علی من لا نبی بعدہ و علی اٰلہ وجمیع من صحبہ وسائر من تبعہ ۔

مجدد اعظم امام احمد رضا قدس سرہ علم منطق سے متعلق ارشاد فرماتے ہیں:

منطق علوم الیہ سے ہے اور آلات و وسائل کے لئے حکم مقصود کا ہوتا ہے، مگر اسی وقت تک کہ وہ بقدر توسل اور بقصد توسل سیکھے جائیں اس طور پر وہ بھی مورد فضائل ہیں، ایک جگہ اور فرماتے ہیں ''منطق بلا شبہ مفید اور کارآمد اور اکثر جگہ محتاج الیہ ہے'' مطلقاً علوم عقلیہ کی تعلیم و تعلم کو ناجائز بتانا جہالت شدیدہ اور سفاہت بعیدہ ہے منطق سے استعداد آنا منظور ہے۔''

امام غزالی، امام رازی، امام طحطاوی رحمہم اللہ تعالیٰ وغیرہم نے بھی اس علم کو اہمیت دی ہے۔ ''**من لم یعرف المنطق فلا ثقۃ لہ فی العلوم اصلا.**''

امام احمد رضا قدس سرہٗ نے معقولات میں جن کتب کے درس وتدریس کے لئے ارشاد فرمایا ہے انھیں میں شرح سلم العلوم معروف بملا حسن کا بھی تذکرہ فرمایا ہے یہ کتاب درسیات نظامیہ میں خاصی اہمیت کی حامل ہے۔ اس شرح سے عبارت فہمی، نکات آفرینی اور علمی بحث وتمحیص کا سلیقہ اور شعور ملتا ہے۔

استاذ العلماء جلالۃ العلم حضور حافظ ملت رحمۃ اللہ تعالیٰ نے علمی استعداد وصلاحیت اور فنی قابلیت ولیاقت پیدا کرنے میں جن پانچ کتب کو کافی مؤثر قرار دیا ہے ان میں ''ملا حسن'' بھی ہے، اس کتاب کی بہت سی شرحیں اپنوں نے کم اور غیروں نے زیادہ کی ہیں، غیروں میں اکثر کا حال تو یہ ہے کہ متن وشرح کا مفہوم کچھ ہے، اور وہ اپنی الگ الاپ رہے ہیں، بس ان دو بہروں والا معاملہ ہے کہ ایک نے دوسرے کو سلام کیا تو اس نے جواب میں کہا بیگن توڑ رہا ہوں، اہل وعیال کی خیریت دریافت کیا تو بولا سب کو بھون کر کھاؤں گا۔ یعنی سوال از آسماں جواب از ریسماں۔ پھر بھی ایسی شرحوں کو ہمارے طلبہ تو طلبہ بعض علماء بھی اپنی ضرورت محسوس کرتے ہیں۔

ہم بہت مشکور ہیں فاضل جلیل حضرت مولانا بدر الدجیٰ مصباحی زید مجدہٗ صدر المدرسین مدرسہ ضیاء العلوم خیرآباد مئو کے جنھوں نے ملا حسن کے مبحث مطالب تک کی بزبان اردو شرح فرمائی ہے۔ جس کا انداز بیان سلیس اور سہل ہے مختصر لفظوں میں روح بحث اور اصل مقصود کو ذہن نشین کروانے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ خدائے تعالیٰ اس شرح کو علوم اسلامیہ کے طلبہ وعلماء میں مقبولِ عام بنائے۔ اور مولانا موصوف کو اس طرح کی مزید درسی خدمات کی توفیق رفیق سے نوازے۔ آمین۔ **بجاہ حبیبہ الکریم علیہ افضل الصلوٰۃ والتسلیم.**

شمس الھدیٰ عفی عنہ

خادم تدریس جامعہ اشرفیہ، مبارکپور اعظم گڑھ، (یو. پی.)

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله رب العٰلمين و الصلوٰة و السلام على سيد الانبياء و المرسلين محمد و آله وصحبه أجمعين، سبحانهٗ الظاهر انه اسم بمعنى التسبيح و منصوب بفعل مضمر و هو سبحت و التسبيح التنزيه وهو التبرى عن السوء و التفعيل قد يكون بإيجاد الفعل فيطاوعه فعل من الانفعال مثلا كما فى قطعته فانقطع وهو مستحيل فى جنابه تعالىٰ و قد يكون بإنتساب الفعل بالاعتقاد او بالقول او بالاشارة عن الجوارح وقد يكون بدلالة الحال فيشمل التسبيح القهرى ايضاً و الاربعة الاخيرة متحققة فى جنابه تعالىٰ فالثلثة الاول منها تختص بذوى العقول من المسبحين و الاخير يشمل الكل.

ترجمه:- ساری تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے جو ساری کائنات کا پالنہار ہے اور درود وسلام ہو انبیاء اور مرسلین کے سردار محمد ﷺ پر اور ان کی آل اور ان کے تمام اصحاب پر۔ سبحانہ پاکی ہے اسے ظاہر یہ ہے کہ سبحانہ اسم مصدر ہے جو تسبیح کے معنی میں ہے اور فعل مضمر سے منصوب ہے اور وہ فعل سبّحت ہے اور تسبیح کا معنی تنزیہ ہے اور تنزیہ بری چیز سے برآت کو ظاہر کرنا ہے اور تفعیل کا باب کبھی فعل کے ایجاد کے لئے آتا ہے۔ جس کی مطاوعت باب انفعال کا کوئی فعل کرتا ہے، جیسے میں نے اسے کاٹا تو وہ کٹ گیا اور یہ ایک ایسا معنی ہے جو باری تعالیٰ کے حق میں محال ہے اور باب تفعیل کبھی انتساب فعل کے لئے بھی آتا ہے اعتقاد سے ہو یا قول یا اعضا جوارح سے ہو اور کبھی تسبیح دلالت حال سے ہوتی ہے تو یہ تسبیح قھری کو بھی شامل ہے اور اخیر کی چاروں تسبیحات باری تعالیٰ کے حق میں ثابت ہیں ان میں تین شروع کی تسبیحات تسبیح کرنے والوں میں ذوی العقول کے ساتھ خاص ہیں اور آخری تسبیح ذوی العقول اور غیر ذوی العُقول سب کو شامل ہے۔

تشریح:

بحث اول

سبحانه

اعتراض:- مصنف نے حدیث رسول "**كل أمر ذى بال لم يبدأ بحمد الله فهو أقطع**" کی مخالفت کی ہے اس لیے کہ انھوں نے اپنی کتاب کو اللہ تعالیٰ کی حمد سے نہیں شروع کیا ہے۔

جواب:- مصنف نے حدیث کی مخالفت نہیں کی ہے اس لیے کہ ذات باری تعالیٰ کی حمد کے لئے کسی مخصوص صیغہ کی وضع

نہیں ہوئی ہے، بلکہ ہر وہ لفظ جو اس کی تحمید وتقدیس اور تنزیہہ پر دلالت کرتا ہے اس سے اس کی حمد ہو جائے گی اب چاہے وہ مادۂ حمد سے ہو یا کسی اور مادہ سے ہو جیسے سبحان وغیرہ اور اس میں دفع تو ہم انحصار بھی ہے پھر کل جدید لذیذ بھی ملحوظ ہے۔ نیز حدیث میں کوئی ایسا لفظ نہیں مذکور ہے جو اس بات پر دلالت کرے کہ حمد بالقلم ضروری ہے بلکہ خدیث میں مطلق حمد کی تاکید کی گئی ہے اب چاہے وہ حمد بالقلم ہو یا حمد باللسان۔ ہوسکتا ہے کہ مصنف نے حمد قلمی تو نہ کیا ہو حمد لسانی کر لی ہو۔

اعتراض:— سبحانہ کی ضمیر کا مرجع ماقبل میں مذکور نہیں ہے، لہٰذا اضمار بلا مرجع کی خراب لازم آتی ہے۔

جواب:— سبحانہ کی ضمیر کا مرجع بسم اللہ الرحمٰن میں جو لفظ اللہ کلمہ جلالت مذکور ہے وہی ضمیر کا مرجع ہے، یا رحمٰن یا رحیم ضمیر کا مرجع ہے۔

یہ جواب اس صورت میں ہے جب کہ بسم اللہ کو کتاب کا جز مانا جائے۔ دوسری تقدیر پر جواب یہ ہے کہ سبحان اسم مصدر کی دلالت التزاماً مسبح بالکسر اور مسبح بالفتح پر ہوتی ہے۔ یہاں پر مسبح جس سے مراد اللہ تعالیٰ ہے ضمیر کا مرجع ہے۔ بعض لوگوں نے یہ جواب دیا ہے کہ چونکہ اللہ تعالیٰ ہر قلب مومن میں موجود ہے لہٰذا مرجع کے ذکر کی کوئی ضرورت نہیں۔

(بحث ثانی)

سبحان میں بظاہر تین احتمالات ہیں اسم مصدر ہے، مصدر ہے، علم مصدر ہے۔

اسم مصدر:— جو معنی حدثی پر دلالت کرے اور اس سے کسی فعل کا اشتقاق نہ ہوتا ہو۔

مصدر:— جو معنی حدثی پر دلالت کرے اور اس سے کسی فعل کا اشتقاق بھی ہوتا ہو۔

علم مصدر:— جو کسی ذات پر دلالت کرے اور وزن مصدر پر ہو۔

مذہب راجح یہ ہے کہ سبحان اسم مصدر ہے، مصدر اس لئے نہیں ہوسکتا کہ اگر مصدر ہوگا تو مزید کا ہوگا یا مجرد کا، مزید کا مصدر نہیں ہوسکتا اس لیے کہ مزید کے مصادر میں سے کوئی بھی مصدر فعلان کے وزن پر نہیں آتا ہے، تاہم مجرد کا مصدر تو ہوسکتا ہے لیکن معنی غیر مناسب ہوگا کیوں کہ اس صورت میں اس کو کسی فعل محذوف کا مفعول مطلق ماننا پڑے گا جیسے سبح سبحانہ جس کا معنی ہوگا پاک ہوا اللہ تعالیٰ کا پاک ہونا اور ظاہر ہے کہ یہ حمد کے تقاضے کے خلاف ہے اس لیے کہ مقام حمد یہ چاہتا ہے کہ اس میں حامد کا دخل ہو اور یہاں پر ایسا نہیں ہے لہٰذا لفظ سبحان مصدر نہیں ہوسکتا۔

اور سبحانہ علم مصدر بھی نہیں ہوسکتا اس لئے کہ علم مضاف نہیں ہوتا اور یہ ضمیرہٗ کی طرف مضاف ہے لہٰذا تیسری صورت کہ یہ اسم مصدر ہے متعین ہوگئی۔

اب چونکہ یہ فعل مقدر کا مفعول مطلق ہے اس وجہ سے منصوب ہے، تقدیر عبارت یہ ہوگی سبحت اللہ سبحاناً یا

سبح اللہ نفسہ سبحاناً۔ پہلی صورت میں یہ مفعول کی طرف مضاف ہوگا، اور دوسری صورت میں فاعل کی طرف مض
ہوگا۔

فعل محذوف کی تقدیر اس لئے ضروری ہے کہ فعل چونکہ زمانہ کے ساتھ مقترن ہوتا ہے اس لئے حدوث اور تج
دلالت کرتا ہے اور حمد کے شایان شان یہ ہے کہ وہ دوام اور استمرار پر دلالت کرے لہٰذا یہاں پر فعل کو مقدر مانا جائے گا
نہیں کیا جائے گا ورنہ حدوث پر دلالت ہو جائے گی۔

(بحث ثالث)

سبحان اسم مصدر ہے اور تسبیح کے معنی میں ہے جو کہ باب تفعیل سے آتا ہے اور تفعیل کی خاصیت مطاوعت ہے
فاعل اپنے فعل کے ذریعہ مفعول میں اثر ڈالے اور مفعول اس اثر کو قبول کرے۔ جیسے قطعته فانقطع میں نے اسے کاٹا تو
کٹ گیا اس تقدیر پر سبحانہ کا جو تسبیح کے معنی میں ہے معنی یہ ہوا کہ میں نے اس کو پاک کیا تو وہ پاک ہوا اور اس سے استکما
بالغیر لازم آتا ہے جو کہ باری تعالیٰ کی شان کے خلاف ہے اور یہ اس کے حق میں محال ہے۔

جواب یہ ہے کہ تفعیل ہمیشہ مطاوعت کے لئے نہیں آتا ہے بلکہ کبھی انتساب فعل کے لئے بھی آتا ہے جیسے کفر
یا فسقتہ یعنی فعل کی نسبت کسی کی طرف کر دینا جیسے کہ مذکورہ مثال میں متکلم نے کفر اور فسق کی نسبت کو فلاں کی طرف کرد
ہے۔

اب انتساب فعل کی متعدد صورتیں ہیں۔

(۱) انتساب فعل بالاعتقاد: -- اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کا اعتقاد جازم ہو اور اذعان ویقین ہو کہ اللہ تعالیٰ ہر قسم کے
نقائص، عیوب اور حدوث وامکان وغیرہ سے مبرا ہے۔

(۲) انتساب بالقول: -- اس کا مطلب یہ ہے کہ زبان سے مذکورہ تمام تنزیہات کا اقرار کیا جائے۔

(۳) انتساب بالجوارح: -- اعضائے جوارح کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی عظمت وجلات، کبریائی اور علوئے مرتبت کا
اظہار کیا جائے۔ جیسے قیام، قعود، رکوع، سجود کے ذریعہ۔

اور کبھی دلالت حال سے بھی تسبیح ہوتی ہے کہ مسبح اپنے امکان وحدوث وغیرہ کی وجہ سے دلالت کرتا ہے کہ اس کا
خالق وصانع ہر قسم کے عیب سے مبرا ہے۔ یہ آخری تسبیح تسبیح قہری کو بھی شامل ہے۔ جو بغیر اختیار کے صادر ہوتی ہے۔

اتنی تفصیل کے بعد اب یہ جاننا چاہئے کہ یہاں پر تسبیح کا جو پہلا معنی ایجاد فعل ہے وہ اللہ تعالیٰ کے حق میں محال
ہے۔ لیکن آخر کے چاروں معنی کا تحقق ذات باری تعالیٰ کے لئے ہوسکتا ہے کہ بندہ اپنے اعتقاد کے ذریعہ یا قول کے ذریعہ

یااعضائے جوارح کے ذریعہ یادلالت حال کے ذریعہ تسبیح کوذات باری تعالیٰ کی طرف منسوب کردے۔ہاں یہ ضرور ہے کہ آخر کی چاروں تسبیحات میں سے تین پہلی تسبیحیں ذوی العقول کے ساتھ مختص ہیں۔اور آخر ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں کوعام ہے مگر یہ ان لوگوں کےقول پر ہے جولوگ آیت کریمہ سبح لہ ما فی السمٰوات و الارض، اور وان من شیئ الا یسبح بحمدہ کی تفسیر تسبیح حالی سے کرتے ہیں لیکن جولوگ ایسانہیں مانتے بلکہ وہ کہتے ہیں کہ جس طرح سے اللہ تعالیٰ کواس بات پرقدرت ہے کہ وہ انسان کوقوت گویائی اور نظروفکر کی صلاحیت دی ہے جس کے ذریعہ وہ اللہ تعالیٰ کی تسبیح وغیرہ کرتا ہے ویسے ہی اس کواس بات پر بھی قدرت ہے کہ وہ چرندوپرند،شجروحجر،زمین وآسمان اوردیگرمخلوقات کواس بات کی صلاحیت عطافرمادے کہ وہ بھی انسانوں کی طرح اللہ تعالیٰ کی تسبیح قولی کرنے لگیں۔اس میں کوئی استبعادنہیں ہے۔لہٰذاان حضرات کےقول پرچاروں تسبیحات ذوی العقول اورغیرذوی العقول سب کوعام ہیں۔

ثم للتسبیح شبہ بالمرکبات الخارجیة من الحقائق المتاصلة فیستدعی عللا اربعا فالمسبح ھو العلة الفاعلیة والقول والعمل والحال والاعتقاد کالعلة المادیة وتخصیصاتھا العارضة لھا من اظھار التبری عن کل سوء بمنزلة العلة الصوریة و غایتھا انعکاس اشعة التنزہ الی المنزھین بالکسر فان المنزہ بالفتح لا ینزہ، من تنزیھھم بل ھم ینزھون بہ وھٰکذا حال الحمد والصلوٰة.

ترجمہ:- پھرتسبیح کوحقائق واقعیہ اورمرکبات خارجیہ سے مشابہت حاصل ہےلہٰذااس کے لئے چارعلتیں درکار ہیں تو مسبح علت فاعلیہ ہے اورقول وعمل حال واعتقادعلت مادیہ کی طرح سے ہیں اور ہر نقص سے اظہار برأت کے ذریعہ وہ خصوصیات جومسبح کو عارض ہوتی ہیں علت صوریہ کی منزل میں ہیں اور پاکی کی چمک کا پاکی بیان کرنے والوں کی جانب منعکس ہوناعلت غائیہ ہے،اس لئے کہ جس کی پاکی بیان کی جائے (اللہ تعالیٰ) وہ تو خود پاک ہےان کی پاکی بیان کرنے سے پاک نہیں ہوگا یہ اس کی تسبیح کرکے خود پاک ہوں گے یہی حال حمداورصلوٰۃ کابھی ہے۔

تشریح:- چوتھی بحث کےطور پرشارح فرماتے ہیں کہ تسبیح ان مرکبات خارجہ کے مشابہ ہے جوخارج میں حقیقتاً موجود ہوں نہ کہ اختراعاً مشابہت اس امر میں ہے کہ جس طرح مرکبات خارجیہ کاصدور فاعل مختار سے ہوتا ہے اسی طرح تسبیح کا بھی اورجس طرح مرکبات خارجیہ کے آثار مرتب ہوتے ہیں اسی طرح تسبیح کےبھی۔

لہٰذاجس طرح سے اس نوعیت کے مرکبات خارجیہ علل اربعہ کومشتمل ہوتے ہیں یونہی تسبیح بھی علل اربعہ کا تقاضہ کرتی ہے۔

علل اربعہ کی توضیح:-

علت:- جس کا کوئی اپنے وجود میں محتاج ہو جیسے کہ کرسی بڑھئی کی محتاج ہے۔اس مثال میں بڑھئی علت ہے اور کرسی معلول۔

معلول:- جو اپنے وجود میں کسی کا محتاج ہو جیسے کرسی اپنے وجود میں بڑھئی کی محتاج ہے اس مثال میں کرسی معلول ہے اور بڑھئی علت ہے۔

علت کی چار قسمیں ہیں:- (۱) علت فاعلی، (۲) علت مادی، (۳) علت صوری، (۴) علت غائی۔

علت فاعلی:- ما منہ الشئ، جس نے کسی شئ کو وجود دیا ہو جیسے کرسی کو نجار نے وجود دیا ہے۔

علت مادی:- ما بہ الشئ بالقوۃ جس سے کوئی شئ بنے جیسے کرسی کے لئے لکڑی کے ٹکڑے۔

علت صوری:- ما بہ الشئ بالفعل، کسی شئ کی شکل وصورت کو علت صوری کہتے ہیں۔جیسے کرسی کی شکل وصورت۔

علت غائی:- ما لاجلہ الشئ کسی شئ کی غرض وغایت کو کہتے ہیں جیسے کرسی پر بیٹھنا اس میں علت فاعلی اور علت غائی معلول کی حقیقت و ماہیت سے خارج ہوتی ہیں اور علت مادی وصوری معلول کی ماہیت وحقیقت کا جز ہوتی ہیں۔علت غائی تصور میں وجود معلول سے پہلے ہوتی ہے اور وجود میں معلول کے بعد ہوتی ہے۔اور علت مادی وجود میں معلول سے مقدم ہوتی ہے۔
چونکہ تسبیح مرکبات خارجیہ کے مشابہہ ہے لہٰذا مرکبات خارجیہ کی طرح سے یہ بھی علل اربعہ پر مشتمل ہے تو مسبح علت فاعلیہ ہے اور قول وعمل حال اور اعتقاد علت مادیہ کی طرح سے ہیں اور ہر نقص وعیوب حدوث وامکان سے ذات باری تعالیٰ کی اظہار، برائت کی مختلف تعبیریں علت صوریہ کی منزل میں ہے اور ان تنزیہات کے ذریعہ بندہ جو خود پاک وصاف ہوتا ہے یہ علت غائیہ ہے اس لئے کہ ان تنزیہات سے اللہ تعالیٰ کی ذات پاک اور مبرا نہیں ہوتی بلکہ بندے خود ان تنزیہات کی برکت سے منزہ اور پاک وصاف ہوتے ہیں۔اللہ تعالیٰ تو بذاتہ پاک وصاف اور منزہ ہے یہی حال حمد اور صلاۃ کا ہے یعنی جس طرح سے تسبیح علل اربعہ پر مشتمل ہے اسی طرح حمد اور صلاۃ بھی علل اربعہ پر مشتمل ہیں۔حامد اور مصلی علت فاعلیہ ہیں حمد وصلاۃ کے الفاظ یا اعتقاد وغیرہ علت مادیہ کی منزل میں ہیں اور تخصیصات علت صوریہ کی منزل میں ہیں۔حامد اور مصلی پر حمد وصلاۃ کی شعاؤں کا انعکاس علت غائیہ ہے۔

اعتراض:- تسبیح کا مرکبات خارجیہ کے مشابہ ہونا درست نہیں ہے۔اس لئے کہ مرکبات خارجیہ سب فاعل مختار سے صادر ہوتے ہیں جبکہ تسبیح کی ایک قسم تسبیح قہری اور حالی ہے جو فاعل مختار سے صادر نہیں ہوتی اس لئے کہ شجر وحجر سے جو تسبیح ہوتی ہے اس میں شجر وحجر فاعل مختار نہیں ہیں۔

جواب:- یہاں پر تسبیح کو جو مرکبات خارجیہ کے مشابہ قرار دیا گیا ہے یہ اکثر کے اعتبار سے ہے یعنی تسبیح کی اکثر نوعیں مرکبات خارجیہ کے مشابہ ہوتی ہیں نہ کہ ہر ایک، **للاکثر حکم الکل.**

اعتراض:- شارح نے قول وعمل حال اور اعتقاد کو علت مادیہ کی طرح سے کیوں کہا ہے یعنی کاف تشبیہ کا کیوں داخل کیا گیا اسی طرح سے تخصیصات عارضہ کو علت صوریہ کی منزل میں کہا گیا کیوں علت صوریہ نہیں کہا گیا۔

جواب:- اس لئے کہ قول وعمل حال اور اعتقاد اور تخصیصات عارضہ اجسام کی قبیل سے نہیں ہیں جبکہ علت صوریہ وعلت مادیہ اجسام کا خاصہ ہے۔

مااعظم شانه حال من ضمير سبحانه بتقدير القول اى مقولاً فى حقه ما اعظم شانه.

ترجمہ:- کیا ہی عظیم ہے اس کی شان یہ پورا جملہ سبحانہ کی ضمیر سے حال واقع ہے، **مقولاً فى حقه ما اعظم شانه** کے قول کی تقدیر سے۔

تشریح:- **ما اعظم شانه**

ملاحسن فرماتے ہیں کہ اعظم شانہ کا پورا جملہ سبحانہ کی ضمیرہ سے حال واقع ہے۔

اعتراض:- حال کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ جملہ خبریہ ہو ما اعظم شانہ جملہ انشائیہ ہے کیونکہ صیغۂ تعجب ہے لہٰذا اس کا حال بننا درست نہیں ہے۔

جواب:- ملاحسن اس اعتراض کے جواب کے طور پر فرماتے ہیں کہ قول بمعنی مقول کی تقدیر سے ما اعظم شانہ حال واقع ہے یعنی اصل عبارت یہ ہے کہ **سبحانه مقولاً فى حقه ما اعظم شانه** اور یہ جملہ یقینی طور پر خبر ہے۔ لہٰذا اب اس کا حال بننا درست ہو گیا۔

محققین نے ما اعظم شانہ کے متعلق یہ بحث کی ہے کہ **ما اعظم** بظاہر فعل تعجب معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ ما افعل جو فعل تعجب ہے اس کے ہم وزن ہے حالانکہ یہ فعل تعجب میں سے نہیں ہے اس لئے کہ اگر اس کو فعل تعجب میں سے مان لیا جائے تو ذات باری تعالیٰ پر معاذ اللہ مجعولیت غیر کا ایہام لازم آتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ **ما افعل** میں ما سیبویہ کے نزدیک موصوفہ ہے لہٰذا اس صورت میں **مااعظم شانه** میں ما شئ عظیم کے معنی میں ہوگا اور ترکیب میں مبتدا واقع ہوگا اور اس کا مابعد خبر ہوگا تو اب معنی یہ ہوگا کہ **شئ عظيم اعظم شانه** یعنی شئ عظیم نے ذات باری تعالیٰ کی شان کو بڑھا دیا لہٰذا لازم آیا کہ ذات باری تعالیٰ کی عظمت شان بذاتہ نہیں ہے بلکہ غیر کی محتاج ہے اور اخفش کے نزدیک ما موصولہ ہے اور عبارت یوں ہوگی **الذى اعظم شانه فهو شئ عظيم** یعنی جس نے اللہ تعالیٰ کی شان کو بڑھایا وہ شئ عظیم ہے اس صورت میں بھی وہی سابقہ خرابی لازم آتی ہے ہر دونوں صورت میں وہم ہوتا ہے کہ باری تعالیٰ کی عظمت شان غیر سے مستفاد ہے اس کا

جواب یہ ہے کہ ماافعل کے جومعنی سیبویہ اور اخفش نے بیان کئے وہ اصلی معنی ہیں اور مصنف نے یہاں اس کو مجازی معنی میں استعمال کیا ہے یعنی استفہام کے معنی میں جو ایسے موقع پر تحیر اور تعجب کے اظہار کے لئے آتا ہے تو اب کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی اس لئے کہ ذات باری تعالیٰ اور اس کے صفات واقعیہ ایسے ہی ہیں کے سارے محققین وعقلاء حیرت زدہ ہیں۔

لایحد هذا القول بظاهره یحتمل ان یکون حالا من الشان او ضمیره اعنی المتصل به الراجع الی الله سبحانه و علی الاول یکون الظاهر من الحد حدا یقف المحدود عنده ای شانه تعالیٰ لا یقف عند حد لا یتجاوزه و علی الثانی یکون الظاهر من الحد أما الطرف کالنقطة للخط والخط للسطح والسطح للجسم فیکون معنی الکلام انه سبحانه وتعالیٰ لیس له طرف ونهایة لخروجه تعالیٰ عن الکمیات والمتکمّمات واما الحد بمعنی المعرف المرکب من الاجزاء الحقیقیة کما یشعر به قوله فی الحاشیة لانه بسیط ذهنا وخارجاً.

ترجمه:- اس کی حد نہیں کی جاسکتی یہ قول بظاہر شان یا ضمیر شان سے حال ہونے کا احتمال رکھتا ہے ضمیر شان سے مراد وہ ضمیر ہے جو شان سے متصل ہے اللہ سبحانہ کی طرف راجع ہے پہلی صورت میں حد سے بظاہر وہ حد مراد ہے جس کے پاس محدود ٹھہر جائے یعنی اللہ تعالیٰ کی شان ایسی نہیں ہے جو کسی ایسی حد پر جا کر رک جائے کہ اس کے آگے وہ تجاوز نہ کرسکے اور دوسری صورت پر ظاہر یہ ہے کہ حد کا معنی یا تو طرف ہوگا جیسے خط کے لئے نقطہ اور سطح کے لئے خط اور جسم کے لئے سطح تو مصنف کے کلام لایحد کا معنی ہوگا اللہ سبحانہ تعالیٰ کے لئے طرف اور نہایت نہیں ہے کیونکہ ذات باری تعالیٰ مقدارات اور ذو مقدارات سے پاک ہے یا حد اس معرف کے معنی میں ہے جو اجزاء حقیقیہ سے مرکب ہو جیسا کہ مصنف کا قول جو حاشیہ میں ہے (**لانه بسیط ذهنا و خارجاً.**) اس کا پتہ دیتا ہے یعنی باری تعالیٰ کے لئے کوئی معرف نہیں ہے اس لئے ذات باری تعالیٰ ذھناوخارجاً بسیط ہے۔

تشریح:- **لایحد** نحوی ترکیب کے لحاظ سے **لایحد** میں متعدد احتمالات موجود ہیں۔

احتمال اول:- **لایحد** جملہ مستانفہ ہے، اس پر سوال یہ ہوا کہ جملہ مستانفہ ہمیشہ سوال مقدر کے جواب میں آتا ہے تو یہاں پر وہ سوال مقدر کیا ہے؟

جواب:- سوال مقدر یہ ہے کہ جب مصنف نے یہ فرمایا کہ **سبحانه ما اعظم شانه** تو کوئی قائل یہ کہہ سکتا ہے کہ **کیف تسبیحه وتقدیسه المدلول علیه بقوله سبحانه** ذات باری تعالیٰ کی تقدیس وتسبیح جس پر کہ لفظ سبحان دلالت کرتا ہے کی کیا کیفیت ہے؟ **و کیف شانه الذی یدل علیه ما اعظم شانه.** ذات باری تعالیٰ کی عظمت شان کا کیا عالم ہے جس پر کہ **ما اعظم شانه** دلالت کرتا ہے تو اب اس کا جواب مصنف **لا یحد** سے دے رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی

تسبیح وتقدیس اوراس کی عظمت شان کا عالم یہ ہے کہ اس کی حد نہیں بیان کی جاسکتی۔

احتمال ثانی:- **لایحد و لا یتصور** شانہ کی صفت واقع ہے اس صورت میں اعتراض یہ واقع ہوتا ہے کہ شانہ اضافت الی الضمیر کی وجہ سے معرفہ ہے جبکہ **لا یحد** جملہ ہونے کی وجہ سے نکرہ۔ کیونکہ جملہ نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے۔ لہٰذا موصوف صفت میں مطابقت نہیں ہے جو کہ امر ضروری ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شان میں ابہام انتہائی درجہ تک پہنچا ہوا ہے لہٰذا یہ اضافت کی صورت میں بھی معرفہ نہیں ہوسکتا لہٰذا موصوف وصفت دونوں نکرہ ہو گئے۔

احتمال ثالث:- **لایحد و لا یتصور، سبحانہ** کی ضمیر سے حال واقع ہیں۔ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ضمیرۂ ذوالحال اور حال کے درمیان **ما اعظم شانہ** سے فصل لازم آتا ہے جو کہ درست نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فصل بالاجنبی درست نہیں ہوتا، **مااعظم شانہ** فصل بالاجنبی نہیں ہے۔

احتمال رابع:- **لایحد و لایتصور** لفظ شان سے حال واقع ہیں۔

احتمال خامس:- **لایحد و لا یتصور** ضمیر شان سے حال واقع ہیں۔

فاضل شارح نے اخیر کے دونوں احتمالات پر بحث کی ہے۔

بحث سمجھنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ حد کا معنی سمجھ لیا جائے۔ حد کا ایک معنی لغوی ہے اور ایک معنی اصطلاحی، حد کا معنی لغوی نہایت ہے، یعنی کسی شئ کی انتہا کو حد کہتے ہیں، اب نہایت کی دو صورت ہوگی، ایک نہایت عددی، یعنی ایسی انتہا جو اعداد کے لئے ہوتی ہے۔ دوسری نہایت مقداری، یعنی ایسی انتہا جو کسی مادی اور مجسم شئ کے لئے ہوتی ہے۔ نہایت عددی ایسے معدود میں ہوتی ہے جس میں تعدد اور تکثر ہو اس کو کم منفصل کہتے ہیں اور نہایت مقداری ایسے امور مادیہ کے لئے ہوتی ہے جن میں اجزاء مقداریہ پائے جاتے ہیں۔ اس کو کم متصل کہا جاتا ہے۔

حد کا معنی اصطلاحی وہ ہے جو مناطقہ کے عرف میں مستعمل ہے یعنی معرّف جیسے کہ انسان کی حد حیوان ناطق ہے جو کہ انسان کا معرف ہے۔ اتنی بات ذہن نشین کر لینے کے بعد اب شارح کی بحث سمجھنا چاہئے۔ فرماتے ہیں کہ **لایحد** بظاہر یہ احتمال رکھتا ہے کہ شان سے حال واقع ہو یا شان کی اس ضمیر سے جو ذات باری تعالیٰ کی طرف لوٹ رہی ہے۔

بظاہر کہنے کی وجہ یہ ہے کہ لفظ لایحد سے متصل جملہ مااعظم شانہ حال واقع ہے تو یہی مناسب ہے کہ اس کا تابع بھی حال واقع ہو۔

ایک چھوٹا سا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ شارح نے جو یہ فرمایا کہ ضمیر شان سے حال مانا جائے تو آخر ایسا کیسے ہوسکتا ہے جب کہ یہاں پر کوئی ایسی ضمیر نہیں موجود ہے جو شان کی طرف لوٹ رہی ہو تو اس کا جواب شارح نے یہ عبارت بڑھا کر **اعنی المتصل به الراجع الی الله** یعنی اس ضمیر سے حال مانا جائے جو شان سے متصل ہے اور اللہ تعالیٰ کی طرف راجع

ہے نہ کہ کسی ایسی ضمیر سے حال مانا جائے جو شان کی طرف لوٹ رہی ہو جیسا کہ ضمیرہ سے وہم ہوتا ہے۔

اتنی تفصیل کے بعد اب یہ سمجھنا چاہئے کہ اگر لایحد شان سے حال واقع ہو تو حد کے معنی لغوی کی دوسری شق نہایت مقداری اور حد کا معنیٰ اصلاحی مراد نہیں اور نہایت مقداری اور معرف کی نفی مراد نہیں اس لئے کہ شان خواہ باری تعالیٰ کی ہو خواہ ممکن اور مخلوق کی چونکہ یہ جسم اور جسمانیات سے نہیں ہے، لہٰذا تمام شانوں کی حالت یہی ہے کہ ان کی حد مقداری نہیں ہوتی تو اس جملے میں باری تعالیٰ کی کیا خصوصیت کہ مقام حمد میں اس کا ذکر ہو اسی طرح کسی کی بھی شان کی حد منطقی نہیں ہو سکتی اس لئے کہ شان کے لئے اجزاء حقیقی نہیں ہوتے تو شان الٰہی سے حد منطقی معرف کی نفی بھی بے فائدہ ہے۔

لہٰذا جب شان سے حال ماننے کی صورت میں دو شقیں باطل ہوگئیں تو پہلی صورت کہ حد سے مراد نہایت عددی ہے۔ جو تعدد کو مستلزم ہوتی ہے وہ مراد ہوگی۔ اور معنی یہ ہوگا کہ **لایحد** یعنی اللہ تعالیٰ کی شان ایسی ہے جس کے لئے کوئی انتہا نہیں ہے جیسا کہ قرآن پاک خود شاہد ہے۔ **کل یوم ھو فی شان.**

علی الثانی :— اور دوسرا احتمال جبکہ **لایحد** ضمیر شان سے حال واقع ہو تو حد کے معنی لغوی کی دوسری شق نہایت مقداری ہوگی جس سے ابن تیمیہ کے قول کی تردید ہوگی جو اللہ تعالیٰ کے لئے جسم ہونے کا قائل ہے (**بحوالہ قول اسلم**) یا حد کا معنی اصطلاحی معرف مراد ہوگا پہلی صورت میں معنی یہ ہوگا کہ ذات باری تعالیٰ کے لئے کوئی طرف اور نہایت مقداری نہیں ہے اس لئے کہ نہایت مقداری کمیات و متکممات اشیاء کے لئے ہوئی ہے یعنی ان چیزوں کے لئے ہوتی ہے جو ذو مادہ اور ذو مقدار اور قابل ابعاد ثلثہ ہوتی ہیں۔ اور ذات باری تعالیٰ ان سے مبرا و منزہ ہے۔

دوسری صورت جب کہ حد بمعنی معرف ہو تو معنی یہ ہوگا کہ ذات باری تعالیٰ کے لئے کوئی ایسا معرف نہیں ہے جو کہ اجزا حقیقیہ سے مرکب ہو اس لئے کہ ذات باری تعالیٰ ترکیب سے پاک وصاف ہے جیسا کہ خود مصنف نے حاشیہ میں تصریح کر دی ہے کہ ذات باری تعالیٰ اجزاء حقیقیہ سے مرکب نہیں ہے اس لئے کہ وہ ذہناً و خارجاً ہر طرح سے بسیط ہے۔

وبيانه على وجه التحقيق بحيث لا يمازجه سفسطة على ما ادى اليه نظرى هو ان الاجزاء الحقيقية للشئ ما يدخل فى قوام حقيقته اى ما يدخل فى ذاته ولا شك ان الذات محفوظة فى كلا نحوى الوجود الذهنى والخارجى بناء على حصول الاشياء بانفسها فى الذهن كما هو التحقيق فالاجزاء الداخلة حقيقة فى ذات الشئ تكون محفوظة فى كلا نحوى الوجود وحينئذ يثبت التلازم بالبرهان بين الاجزاء الحقيقية الخارجية والذهنية ومع قطع النظر عن القول بحصول الاشياء فى الذهن بانفسها نقول على تقدير القول بالمثال فى الذهن ايضاً ان الاجزاء الحقيقية مايكون داخلاً فى نفس قوامها فاذا كان قوامها فى الخارج فقط

فاجزاؤها الحقيقية هى الاجزاء الخارجية فقط واما الاجزاء للمثال للشئ فليس اجزاء للشئ بل للامر المبائن له وبالجملة ان التحديد المراد ههنا هو التحديد بالاجزاء الحقيقية وهى عين الاجزاء الخارجية او مستلزمة لها وعلى التقديرين يلزم من نفى الاجزاء الخارجية نفى التحديد الحقيقى المراد ههنا.

ترجمہ:- **وبيانه على وجه التحقيق** اوراس کا بیان تحقیقی طور پراس حیثیت سے کہ اس میں خطا کی آمیزش نہ ہو جس کی طرف میری نظر گئی ہے وہ یہ ہے کہ شی کے اجزاء حقیقیہ وہ ہیں جو شی کی حقیقت کے قوام میں داخل ہوتے ہیں یعنی وہ اجزاء ذات شئ میں داخل ہوں اوراس میں کوئی شک نہیں ہے کہ ذات وجود کی دونوں قسموں ذہنی اور خارجی میں سے ہرایک میں محفوظ ہے، ذہن میں بذات خود اشیاء کے حصول کے قول کی بنا پر جیسا کہ یہی تحقیق ہے پس وہ اجزاء جو ذات شئ ہیں حقیقتاً داخل ہوں وجود کی دونوں قسموں میں سے ہرایک میں محفوظ ہوں گے اوراس وقت اجزاء حقیقیہ، خارجیہ اور ذہنیہ کے درمیان تلازم برہان سے ثابت ہوگا اور حصول اشیاء **بانفسها فى الذهن** سے قطع نظر حصول اشیاء **بامثالها فى الذهن** کے قول کی تقدیر پر بھی ہم کہتے ہیں کہ اجزاء حقیقیہ وہ ہیں جو نفس شئ کے قوام میں داخل ہوں تو جب شئ کا قوام صرف خارج میں ہوگا تو اس کے اجزاء حقیقیہ صرف اجزاء خارجیہ ہوں گے رہے مثال شئ کے اجزاء تو وہ شئ کے اجزاء نہیں اس امر کے اجزاء ہیں جو نفس شئ کے مباین ہے، حاصل یہ ہے کہ جو تحدید یہاں پر مراد ہے وہ اجزاء حقیقیہ کی تحدید ہے اور اجزاء حقیقیہ اجزاء خارجیہ کا عین ہیں یا ان کو مستلزم ہیں اور دونوں ہی تقدیر پر اجزاء خارجیہ کی نفی سے تحدید حقیقی کی نفی لازم آئے گی جو یہاں مراد ہے۔

تشریح:- یہاں سے شارح اجزاء حقیقیہ کی نفی پر دلیل قائم کرتے ہیں۔ استدلال سے قبل کچھ تمہیدی کلمات بھی پیش کررہے ہیں۔ ان تمہیدی جملوں کا فائدہ شارح کے قول **لم يكن لقول من قال** کی تشریح سے ظاہر ہوگا۔ فرماتے ہیں کہ اجزاء حقیقیہ کی نفی کا بیان تحقیقی طور پر اس حیثیت سے کہ اس میں سفسطہ کی آمیزش قطعی نہ ہو جس کی طرف کہ خالص میری نظر گئی ہے اس طرح سے ہے۔ اس دلیل کو سمجھنے سے پہلے چند مصطلحات کا سمجھنا ضروری ہے۔

اجزاء حقیقیہ:- شئ کے ان اجزاء کو کہتے ہیں جن سے شئ وجود میں آئے، یعنی جو شئ کی ماہیت اور حقیقت میں داخل ہوں۔

اجزاء ذہنیہ:- شئ جب ذہن میں ہو تو اس کے وہ اجزا جو ذہن میں ہوں گے انھیں اجزاء ذہنیہ کہیں گے۔

اجزاء خارجیہ:- شئ جب خارج میں ہو تو اس کے وہ اجزا جو خارج میں ہوں ان کو اجزاء خارجیہ کہا جاتا ہے۔

اجزاء ذہنیہ وخارجیہ میں تحقیقی فرق

شیٔ کے اجزاء ذہنیہ وہ ہوتے ہیں جو کل شیٔ پر محمول ہوتے ہوں اور آپس میں بھی بعض کا بعض پر حمل درست ہو جیسے کہ انسان کے اجزاء حیوان اور ناطق ہیں جو انسان پر محمول ہوتے ہیں بولا جاتا ہے، الانسان حیوان ناطق. اسی طرح بولا جاتا ہے الحیوان ناطق یاالناطق حیوان. اور اجزاء خارجیہ وہ ہوتے ہیں جو کل شیٔ پر یا بعض کا بعض پر حمل نہ ہوتا ہو جیسے کہ جسم کے اجزا ہیولی اور صورت جسمیہ ہیں جو جسم پر محمول نہیں ہوتے اور نہ ہی ہیولی کا حمل صورت پر اور صورت کا حمل ہیولی پر صحیح ہوتا ہے۔ اتنی تفصیل کے بعد اتنا سمجھنا چاہئے کہ شیٔ کے حصول فی الذہن کے تعلق سے حکما کے مختلف اقوال ہیں بعض کا قول یہ ہے کہ جس طرح شیٔ خارج میں موجود ہوتی ہے ویسے ہی بعینہ ذہن میں شیٔ کا وجود ہوتا ہے۔ عوارضات خارجیہ اور خصوصیات خارجیہ سے قطع نظر یہ قول اکثر حکما کا ہے اور یہی راجح قول ہے اس کو حصول اشیاء بانفسھا فی الذھن کہتے ہیں یعنی نفس شیٔ ہی ذہن میں جاتی ہے نہ کہ مثل شیٔ۔ جب کہ بعض حکما کا قول یہ ہے کہ مثل شیٔ ذہن میں جاتا ہے نہ کہ نفس شیٔ، یہ قول مرجوح ہے اس کو حصول اشیاء باشباحہا کہتے ہیں۔

ولاشک ان الذات محفوظة

ملاحسن دلیل کی تمہید کے طور پر فرماتے ہیں کہ ذات شیٔ کا ایک وجود فی الذہن ہوتا ہے اور ایک وجود فی الخارج ہوتا ہے تو جب شیٔ خارج میں موجود ہوگی تو اس کے اجزاء حقیقیہ بھی خارج میں موجود ہوں گے اور جب شیٔ ذہن میں موجود ہوگی تو اس کے اجزاء حقیقیہ ذہن میں موجود ہوں گے۔

اس لئے کہ شیٔ کے اجزاء حقیقیہ شیٔ سے منفک نہیں ہوتے ورنہ شیٔ شیٔ ہی نہیں رہے گی لہٰذا شیٔ جہاں بھی ہوگی اس کے اجزاء حقیقیہ بھی وہاں ہوں گے اس سے معلوم ہوگیا کہ اجزاء حقیقیہ اجزاء خارجیہ اور اجزاء ذہنیہ میں منحصر ہیں خلاصہ کلام یہ ہے کہ حصول اشیاء بانفسھا کی تقدیر پر ذہن میں خود ماہیت کا ہی حصول ہوتا ہے تو جب خارج میں ذات مرکب ذات اجزاء ہوگی تب ہی اس کے وجود ذہنی میں بھی اجزاء ہوں گے اور جو ماہیت خارج میں بسیط غیر ذات اجزاء ہوگی تو ذہن میں پہونچ کر اس میں اجزاء کہاں سے پیدا ہوں گے؟ ایسی ماہیت تو ذہن میں بھی بسیط ہی رہے گی تو بداہتاً ظاہر ہوگیا کہ اجزاء ذہنی کے لئے اجزاء خارجی لازم اور اجزاء خارجیہ کے لئے اجزاء ذہنی لازم تو جس ماہیت کے اجزاء خارجی باطل ہوں گے اس کے اجزاء ذہنی بھی باطل ہوں گے یہ حصول اشیاء بانفسھا کی تقدیر پر ہے، اور حصول اشیاء بامثالھا کی تقدیر پر صرف اجزاء خارجیہ کی نفی سے اجزاء حقیقیہ کی نفی ہوگی اس صورت میں اجزاء حقیقیہ اجزاء خارجیہ میں ہی منحصر ہوتے ہیں اس لئے کہ

باشباحہا کی تقدیر پر اجزاء ذہنیہ شئی کے اجزاء ہوتے ہی نہیں ہیں بلکہ مثل شئی کے اجزا ہوتے ہیں اور مثل شئی اور شئی میں مغایرت ہے۔

بالجملة ان التحديد:- ملاحسن فرماتے ہیں کہ متن میں لایحد کے ضمن میں جوتحدید مراد ہے اس سے مراد تحدید حقیقی ہے تو اب لایحد کا معنی ہوگا کہ ذات واجب الوجود کے لئے اجزاء حقیقیہ نہیں ہیں اور اجزاء حقیقیہ حصول اشیاء بامثالہا کی تقدیر پر اجزاء خارجیہ کے عین ہیں اور حصول اشیاء بانفسہا کی تقدیر پر اجزاء خارجیہ کو مستلزم ہیں اور ان دونوں میں ہر تقدیر پر چاہے اجزاء حقیقیہ خارجیہ کے عین ہوں یا مستلزم، اجزاء خارجیہ کی نفی سے اجزاء حقیقیہ کی نفی ہو جائے گی۔

وبيان نفيها على وجه التحقيق ان الواجب تعالىٰ وتقدس لو كان له اجزاء خارجية فتكون تلك الاجزاء عللاله تعالىٰ ضرورة كون وجودات الاجزاء عللا لوجود الكل وحينئذ يكون الكل معلولا متاخراً عن علله فهذا التاخر اما التاخر الذاتى فقط اومع الزمانى على الاول يثبت الحدوث الذاتى وعلى الثانى الحدوث الزمانى وكلا نحوى الحدوث مختصان بالممكن فيكون الواجب ممكناً على تقدير القول بالاجزاء الحقيقية والتحديد الحقيقى وحينئذ ثبت المطلوب بالبرهان القطعى.

ترجمه:- **وبيان نفيها على وجه التحقيق**" اور اجزاء خارجیہ کی نفی کا بیان تحقیقی طور پر یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کے لئے اگر اجزاء خارجیہ ہوں گے تو وہ اجزاء ذات واجب تعالیٰ کے لئے علت ہوں گے اس امر کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ اجزاء کے وجودات کل کے وجود کے لئے علت ہوتے ہیں اور اس وقت کل ایسا معلول ہوگا جو اپنی علتوں سے متاخر ہوگا تو یہ تاخر صرف ذاتی تاخر ہوگا یا ایک ساتھ ذاتی اور زمانی دونوں ہوگا پہلی تقدیر پر حدوث ذاتی ثابت ہوگا اور بر تقدیر ثانی حدوث زمانی بھی اور حدوث کی دونوں قسمیں ممکن کے ساتھ خاص ہیں، تو واجب تعالیٰ اجزاء حقیقیہ اور تحدید حقیقی کے قول کی تقدیر پر ممکن ہو جائے گا اور اس وقت مطلوب برہان قطعی سے ثابت ہو گیا۔

تشريح:- وبيان نفيها على وجه التحقيق:- ہمارا دعوی ہے کہ ذات واجب تعالیٰ کے لئے اجزاء حقیقیہ خارجیہ یا ذہنیہ نہیں ہیں۔ عام ازیں کہ ان میں آپس میں عینیت ہو یا استلزام، اس لئے کہ اگر ذات واجب کے لئے اجزا ہوں گے تو وہ اجزا علت ہوں گے اور ذات واجب تعالیٰ معلول ہوگی۔ اس لئے کہ یہ امر بالکل بدیہی ہے کہ اجزا کا وجود کل کے وجود کے لئے علت ہوتا ہے تو جب اجزا علت ہوں گے واجب تعالیٰ معلول ،ہوگا تو یہ ضروری ہے کہ علت ومعلول کے مابین تقدم وتاخر پایا جائے تو اس تاخر معلول میں تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔ یا تو معلول کا تاخر فقط ذاتی ہوگا یا فقط زمانی ہوگا۔ یا دونوں ہوگا۔ ثانی باطل ہے اس لئے کہ جز اور کل میں جو تقدم اور تاخر ہوتا ہے وہ ذاتی اور طبعی ہوتا ہے، لہٰذا اول کا احتمال یعنی

صرف ذاتی تاخر ہو ممکن ہوگا اسی طرح تیسرا احتمال کہ ذاتی زمانی کے ساتھ ہو ممکن ہوگا۔ لیکن ان دونوں احتمالات کی صورت میں ذات واجب تعالیٰ کا ممکن ہونا لازم آتا ہے اس لئے کہ اس طرح کا تاخر حدوث کا خاصہ ہے تو ان دونوں صورت میں ذات باری تعالیٰ کا حادث بالذات یا حادث بالزمان ہونا لازم آتا ہے۔ خیال رہے کہ شارح نے صرف تقدم ذاتی، اور تقدم ذاتی مع الزمانی کا ہی ذکر کیا ہے۔ کیسے لازم آتا ہے یہ سمجھنے کے لئے مندرجہ ذیل بحث کا سمجھنا مناسب ہے۔

عندالفلاسفہ قدیم اور حادث کی دو دو قسمیں ہیں قدیم بالذات، قدیم بالزمان، حادث بالذات، حادث بالزمان۔

قدیم بالذات:- جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو جیسے کہ واجب تعالیٰ۔

قدیم بالزمان:- جو غیر مسبوق بالعدم ہو یعنی اس کے وجود پر عدم سابق نہ ہو جیسے کہ واجب تعالیٰ اور حکما کے نزدیک عقول عشرہ۔

حادث بالذات:- جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو جیسے عقول عشرہ اور سارا عالم۔

حادث بالزمان:- جو مسبوق بالعدم ہو یعنی اس کے وجود پر عدم سابق ہو جیسے انسان، حیوان وغیرہ۔

علت:- جس پر معلول کا وجود موقوف ہو جیسے کہ عقل اول کے لئے باری تعالیٰ علت تامہ ہے۔

معلول:- جو اپنے وجود میں کسی کا محتاج ہو جیسے عقل اول جو باری تعالیٰ کا اپنے وجود میں محتاج ہے۔

تقدم کے اقسام

تقدم ذاتی:- متاخر متقدم کا محتاج ہو لیکن مقدم موخر کے وجود کے لئے علت تامہ نہ ہو۔ جیسے کہ ایک کا تقدم دو پر یا تصور کا تقدم تصدیق پر۔

تقدم زمانی:- جس میں متقدم متاخر کے ساتھ ایک وقت میں جمع نہ ہو اور نہ ہی متاخر اپنے وجود میں متقدم کا محتاج ہو جیسے کہ سکندر ذوالقرنین کا تقدم حضرت ابوبکر صدیق پر۔

تقدم بالشرف:- جس میں متقدم کو متاخر پر فضیلت حاصل ہو جیسے کہ حضرت ابوبکر کا تقدم حضرت علی پر۔

تقدم بالرتبہ:- جس میں متقدم کو کسی دوسرے کے اعتبار سے موخر سے قربت حاصل ہو جیسے صف ثانی کا تقدم صف ثالث پر۔

تو اب اگر ذات باری تعالیٰ کا تاخر فقط ذاتی ہو تو لازم آئے گا کہ ذات باری تعالیٰ اپنے وجود میں اجزا کا محتاج ہو جائے اور اسی کو حادث بالذات کہتے ہیں اور واجب تعالیٰ حدوث سے پاک ہے۔

اور اگر تاخر زمانی ہو تو اللہ تعالیٰ کا حادث بالزمان ہونا لازم آئے گا اور اللہ تعالیٰ ہر قسم کے حدوث سے پاک و صاف ہے، اس لئے کہ حدوث امکان کی علامت ہے۔

ولم يكن لقول من قال ان الدليل يقتضي لبطلان الاجزاء الخارجية دون الذهنية، سبيل الى هدم اساس المطلوب وبعبارة اخرى لك ان تقول في بيان المطلوب ان الواجب تعالىٰ لو كانت له اجزاء يكون بحسب ذاته محتاجا الى نفس ذوات تلك الاجزاء وبحسب وجوده يكون محتاجاً الى وجود الاجزاء كما هو شان الذات والذاتي وبيناه على وجه التحقيق في بعض الحواشي فيكون الواجب تعالىٰ بحسب نفس ذاته عارياً عن الوجود فان المحتاج الى شئ آخر ولوكان جزء أيكون فاقداً للوصف المحتاج فيه وفقد ان الوجود هو العدم فيكون الواجبْ تعالىٰ بالنظر الى ذاته معدوماً وهذا ينافي معنى الوجوب الذاتي فانه عبارة عمالا يقبل العدم لذاته تعالىٰ.

ترجمه :- **ولم يكن لقول**" اورجس نے کہا کہ یہ دلیل اجزائے خارجیہ کے بطلان کو چاہتی ہے نہ کہ ذہنیہ کا بطلان اس کے اس قول کے لئے مطلوب کی بنیاد منہدم کرنے کی کوئی سبیل نہیں۔

بیان مطلوب میں تم بلفظ دیگر یہ بھی کہہ سکتے ہو کہ اگر واجب تعالیٰ کے لئے اجزاء ہوں گے تو واجب تعالیٰ اپنی ذات کے اعتبار سے ان اجزاء کی ذوات کا محتاج ہوگا اوراپنے وجود کے اعتبار سے ان اجزاء کے وجود کا محتاج ہوگا جیسا کہ ذات اور ذاتی کی شان ہے (کہ ذات اپنی ذاتیات کی محتاج ہوتی ہے) اوراس کو ہم نے تحقیقی طور پر بعض حواشی میں ذکر کیا ہے تو واجب تعالیٰ نفس ذات کے اعتبار سے وجود سے خالی ہوجائے گا۔ اس لئے کہ جو کسی دوسری شئی کی طرف محتاج ہو، اگر چہ وہ جز ہی ہو۔ وہ محتاج الیہ کے وصف محتاج فیہ سے خالی ہوتا ہے۔ اور فقدان وجود عدم ہے تو واجب تعالیٰ اپنی ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے معدوم ہوجائے گا اور یہ وجوب ذاتی کے معنی کے منافی ہے کیونکہ وجوب نام ہے اس کا جو ذات باری تعالیٰ کے لئے عدم قبول نہ کرے۔

تشریح:- ولم يكن لقول من قال

اس عبارت سے فاضل شارح ملاحسن نے محقق سندیلوی کے ایک اعتراض کی جانب اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ مذکورہ توضیح کے بعد کسی اعتراض کا اب کوئی راستہ نہیں ہے۔

اعتراض :- محقق سندیلوی کا اعتراض یہ ہے کہ مذکورہ دلیل سے باری تعالیٰ کی بساطت ذہنی ثابت نہیں ہوتی اس لئے کہ شئ اپنی ذات میں اوراپنے وجود میں کسی میں بھی اجزاء ذہنیہ کی محتاج نہیں ہوتی بلکہ صرف اپنی ماہیت کے تحقق میں اجزاء ذہنیہ کی محتاج ہوتی ہے تو چونکہ شی کا اجزاء ذہنیہ کی طرف احتیاج ذاتاً اور وجوداً نہیں ہوتا تو اگر اب ذات واجب تعالیٰ کے

لئے اجزاء ذہنیہ مان لئے جائیں تو احتیاج کی خرابی لازم نہیں آئے گی۔

جواب: ۔ ملاحسن فرماتے ہیں کہ مذکورہ اعتراض کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اس لئے کہ حصول اشیاء بانفسھا کی تقدیر پر اجزاء حقیقیہ اجزاء خارجیہ اور اجزاء ذہنیہ میں منحصر ہیں اور اجزاء خارجیہ اجزاء ذہنیہ کو مستلزم ہیں تو جب اجزاء خارجیہ کی نفی ہوگئی تو اجزاء ذہنیہ کی بھی نفی لازمی ہوگی۔ ورنہ وجود ملزوم بغیر لازم کے لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور حصول اشیاء باشباحہا کی تقدیر پر اجزاء حقیقیہ کی نفی لازم آئے گی اور یہی مطلوب اور مقصود ہے۔ رہ گیا سوال اجزاء ذہنیہ کا تو باشباحہا کی تقدیر پر یہ شی کے اجزا ہوتے ہی نہیں بلکہ مثال شئ کے اجزاء ہوتے ہیں اور مثال شئ اور شئ کے مابین مغایرت ہے لہٰذا اجزاء ذہنیہ کی نفی کی ضرورت ہی نہیں۔ بعض لوگوں نے اس اعتراض کا جواب یوں پیش کیا ہے کہ واجب بالذات کے لئے ضروری ہے کہ وہ ذاتاً وجوداً اور تحقق ماہیت کسی میں بھی کسی غیر کا محتاج نہ ہو لہٰذا اگر ذات باری کے لئے اجزاء ذہنیہ مانے جائیں گے تو ایک اعتبار سے احتیاج کا استحالہ لازم آئے گا۔ لہٰذا لازم آیا کہ ذات باری تعالیٰ ہر اعتبار سے بسیط ہے۔

بعبارة اخری لک ان تقول

فاضل شارح نے یہاں سے تحدید حقیقی کی نفی پر ایک دوسری دلیل قائم کی ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر ذات واجب تعالیٰ کے لئے اجزاء حقیقیہ ہوں گے تو باری تعالیٰ اپنی ذات اور وجود میں اجزاء کی ذات اور وجود کا محتاج ہوگا اس لئے کہ ذات شئ اپنے وجود اور ذات میں ذاتیات کی محتاج ہوتی ہے جیسا کہ انسان اپنی ذات اور وجود میں حیوان ناطق کا محتاج ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ جب کوئی کسی کا محتاج ہوتا ہے تو محتاج محتاج الیہ کے وصف محتاج فیہ سے عاری اور خالی ہوتا ہے جیسا کہ زید اگر علم میں محمود کا محتاج ہو تو زید محتاج اور محمود محتاج الیہ ہوا اور علم وصف محتاج فیہ جس کا کہ زید محتاج ہے لہٰذا اب زید کے لئے ضروری ہے کہ ذات زید میں وصف محتاج فیہ (علم) نہ ہو ورنہ اگر زید میں علم موجود ہو تو وصف علم میں یہ محمود کا محتاج نہیں ہوگا۔

تو جب ذات باری تعالیٰ کے لئے اجزاء حقیقیہ ہوں گے تو چونکہ ذات باری اپنے وجود اور ذات میں اجزا کے وجود اور ذات کی محتاج ہوگی لہٰذا ضروری ہے کہ اس صورت میں ذات باری تعالیٰ وصف محتاج فیہ (ذات اور وجود) سے عاری ہو تو اب لازم آئے گا کہ ذات واجب تعالیٰ معدوم ہو جائے۔ اور یہ وجوب ذاتی کے منافی ہے اس لئے کہ وجوب بالذات کا معنی یہ ہوتا ہے کہ وہ عدم کو لذاتہ قطعی قبول نہ کرے لہٰذا ثابت ہوگیا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے جزاء حقیقیہ نہیں ہیں۔

وقد یستدل علی المطلوب بان الواجب تعالیٰ لو کان له اجزاء فاما ان یکون تلک الاجزاء ممکنات فیلزم من رفعها بحسب الذات رفع الواجب کذلک فلا یکون الواجب واجباً. او ممتنعات وهو ظاهر البطلان ضرورة اَنَّ امتناع الاجزاء یستلزم امتناع الکل. او

واجبات فیلزم تعددا لواجب و ایضاً یلزم ان لا یکون الواجب تعالیٰ حقیقة محصلة بل امراً اعتباریا فان الواجبات لا یعقل بینها علاقة الافتقار والاصارت ممکنة والترکیب الحقیقی لایعقل بدون الافتقار.

ترجمہ:- اور کبھی مطلوب (تحدید حقیقی) کی نفی پر یوں استدلال کیا جاتا ہے کہ اگر واجب تعالیٰ کے لئے اجزاء ہوں گے تو یا تو وہ اجزاء ممکن ہوں گے تو بالذات ان کے رفع سے واجب تعالیٰ کا رفع لازم آئے گا۔ تو واجب واجب نہیں رہے گا یا وہ اجزاء محال ہوں گے اور یہ ظاہر البطلان ہے اس امر کے بدیہی ہونے کے سبب کہ اجزاء کا امتناع کل کے امتناع کو مستلزم ہوتا ہے یا وہ اجزاء واجب ہوں گے تو تعدد واجب لازم آئے گا، نیز یہ بھی لازم آئے گا کہ واجب تعالیٰ حقیقت واقعیہ نہ ہوا امر اعتباری ہوجائے اس لئے کہ واجبات میں علاقہ احتیاج نہیں ہوتا ورنہ وہ اجزاء جو واجب ہیں ممکن ہوجائیں گے اور ترکیب حقیقی احتیاج کے بغیر متصور نہیں ہوتی۔

تشریح:- **وقد یستدل علی المطلوب**

یہاں سے فاضل شارح نے قاضی مبارک کی وہ دلیل جو انھوں نے تحدید حقیقی کی نفی پر قائم کی ہے نقل کی ہے اور پھر اس دلیل کی تضعیف بھی کی ہے فرماتے ہیں کہ اگر واجب تعالیٰ کے لئے اجزاء ہوں گے تو وہ تین حال سے خالی نہیں ہوں گے یا تو وہ اجزاء ممکن ہوں گے یا واجب ہوں گے یا ممتنع ہوں گے۔ تینوں احتمالات باطل ہیں، پہلا احتمال تو اس لئے باطل ہے کہ وہ اجزا اگر ممکن ہوں گے تو ان کے وجود اور عدم دونوں برابر ہوں گے اس لئے کہ ممتنع کے مقابل مین جو ممکن بولا جاتا ہے اس سے مراد امکان خاص ہوتا ہے اور امکان خاص میں وجود وعدم دونوں برابر ہوتا ہے لہٰذا یہاں پر بھی یہ اجزاء اگر ممکن ہوں گے تو امکان خاص کی بنا پر ان میں وجود وعدم برابر ہوں گے لہٰذا یہ اجزا عدم کو قبول کریں گے تو اجزا کے عدم سے واجب تعالیٰ کا بھی عدم لازم آئے گا لہٰذا وہ اجزا ممکن نہیں ہوں گے اسی طرح سے یہ بھی نہیں ہوسکتا کہ وہ اجزاء ممتنع ہوں اس لئے کہ یہ ظاہر البطلان ہے کیونکہ یہ بدیہی امر ہے کہ اجزا کا امتناع کل کے امتناع کو مستلزم ہوتا ہے تو اب اگر باری تعالیٰ کے اجزا ممتنع ہوں تو لازم آئے گا کہ باری تعالیٰ ممتنع ہوجائے اور یہ وجوب ذاتی کے منافی ہے اسی طرح سے یہ بھی نہیں ہوسکتا کہ وہ اجزا واجب ہوں کیوں کہ اگر اجزا واجب ہوں تو اجزا میں تعدد کی بنا پر تعدد واجب لازم آئے گا اور تعدد واجب محال ہے اور اس صورت میں یہ بھی لازم آئے گا کہ واجب تعالیٰ حقیقت واقعیہ نہ ہو بلکہ امر اعتباری ہو، اس لئے کہ واجبات کے درمیان احتیاج کا تعلق نہیں ہوتا ورنہ اجزا واجب نہ ہو کر ممکن ہوجائیں گے۔ جب کہ ترکیب حقیقی تقاضہ کرتی ہے کہ اس کے اجزا کے درمیان علاقہ احتیاج ہو ورنہ ایسے اجزا سے جن میں علاقۂ احتیاج نہ ہو جو مرکب ہوگا وہ مرکب حقیقی نہ ہوگا بلکہ اعتباری بن جائے گا تو اگر واجب تعالیٰ کے اجزا واجب ہوں گے تو واجب تعالیٰ امر حقیقی نہ بن کر امر اعتباری ہوجائے گا

جس کا کہ خارج میں وجود واقعی نہیں ہوتا ہے اور یہ واجب بالذات کے منافی ہے۔

وهذا البيان و ان يقنع به الناظر ولكن لا يفحم المناظر فان تعدد الواجب تعالىٰ باطل في نفس الامر بدليل شرعي وبيان عقلي خارج عن العقول المتوسطة كعقول العرفاء فانهم يعلمون ذلك بالعقول ايضا في خلواتهم ومراقباتهم وصفاء اذهانهم ولكن لم يقم عليه برهان قوي يعد في عالم العقول المتوسطة التي كلامنا فيها. وكذا القول بحصر التركيب الحقيقي في الافتقار بين الاجزاء غير مسلم بل يجوز ان يكون بينها علاقة خاصة في نفس الامر مجهولة الكنه بها يخرج عن الاعتبارية بمعنى الاختراع والانتزاع فقط.

ترجمہ:- یہ ایک ایسی ہی دلیل ہے جس پر ایک سلیم الطبع آدمی قناعت کرسکتا ہے لیکن مناظر اس پر خاموش نہیں رہے گا اس لئے کہ تعدد وجبا کا بطلان نفس الامر میں دلیل شرعی اور اس بیان عقلی سے ہے جو حکما کی عقلوں سے خارج ہے مثلاً ایسے عارفین کے قول سے تعدد وجبا باطل ہے جو تعدد وجبا کے بطلان کو اپنی عقلوں سے بھی جانتے ہیں نیز اپنی خلوتوں اور اپنے مراقبات اور اذھان کے پاک وصاف ہونے کی وجہ سے بھی تعدد وجباً کے بطلان کو جانتے ہیں لیکن عقول متوسطہ کی دنیا میں اس کے بطلان پر اب تک کوئی قوی دلیل قائم نہیں ہوسکی ہے جس میں ہماری گفتگو چل رہی ہے یوں ہی احتیاج بین الاجزاء میں ترکیب حقیقی کا انحصار نا قابل تسلیم ہے بلکہ ایسا ہوسکتا ہے کہ اس کے اجزاء کے درمیان کوئی ایسا مخصوص علاقہ ہو جو نفس الامر میں مجہولۃ الکنہ ہو جس سے کہ واجب تعالیٰ امور اعتباریہ بمعنی امور اختراعیہ انتزاعیہ سے خارج ہو جائے۔

تشریح:- **هذا البيان و ان يقنع به الناظر ولكن لا يفحم المناظر**

اس عبارت سے ملا حسن قاضی مبارک کی مذکورہ دلیل کی تضعیف کرنا چاہتے ہیں فرماتے ہیں کہ یہ ایسی دلیل ہے جس سے سلیم الطبع آدمی مطمئن ہوسکتا ہے اور اس پر قناعت کرسکتا ہے لیکن تحقیقی اور تدقیقی نظر رکھنے والا مناظر اس دلیل کو سن کر خاموش نہیں رہے گا اس لئے کہ تعدد وجباء کا بطلان نفس الامر میں اس دلیل شرعی سے ہے جو برہان تمانع کے نام سے مشہور ہے اور ایسے بیان عقلی سے ہے جو عقول متوسطہ یعنی حکما کی عقلوں سے خارج ہے مثلاً ایسے عارفین باللہ کی عقول سے تعدد وجباء باطل ہے جو عارفین باللہ اپنی خلوت وجلوت اور توجہ الی اللہ اور اپنے اذہان وقلوب کے ہر قسم کے وسواس سے پاک وصاف ہونے کی بنا پر جانتے ہیں کہ واجب تعالیٰ کا تعدد محال ہے لیکن تعدد وجباء پر کوئی ایسی برہان اب تک قائم نہیں ہوئی ہے جس کو کہ عقول حکما کی دنیا میں برہان شمار کیا جاسکے جب کہ یہاں پر گفتگو عقول حکما کی دنیا میں ہی ہے اسی طرح سے یہ بھی کہنا کہ ترکیب حقیقی کے لئے ضروری ہے کہ اس کے اجزاء کے درمیان علاقہ احتیاج ہونا قابل تسلیم ہے اس لئے کہ ممکن ہے کہ مرکب حقیقی کے اجزاء کے درمیان علاقہ احتیاج کے علاوہ کوئی ایسا علاقہ ہو جو علاقہ احتیاج تو نہ ہو لیکن کوئی

کوئی علاقہ ضرور ہو جو ہمارے لئے نفس الامر میں مجہولۃ الکنہ ہو یعنی جس کی حقیقت ہم نہ جانتے ہوں جس علاقۂ مجہولۃ الکنۃ کے ذریعہ مرکب امر اعتباری ہونے سے خارج ہو جائے اور امر حقیقی ہی رہے۔(۱)

بل الحق ان المجموعات المركبة من الاجسام المتباينة فى الوضع كالجدران مثلاً لها وجودات خارجية سوى وجودات الاجزاء بمعنى كل واحد واحد و احكام المجموعات تغاير فى نفس الامر لاحكام الاجزاء مغايرة فى الواقع ولا يفتقر تلك الوجودات والاحكام الى انتزاع المنتزع واعتبار المعتبر فلو كان وجود الواجب تعالىٰ كذالك لا يستلزم الاستحالة على طريق العقل المتوسط وان كان الامر على خلاف ذلك على لسان الشرع والعقول القدسية للعرفاء فلا بد لاقامة البرهان المقنع للناظر والمناظر المنصف من البيان الذى ذكرته اولاً.

ترجمہ:- بلکہ حق بات یہ ہے کہ وہ تمام مجموعات جو کہ اجسام متبائنہ سے مرکب ہیں اشارۂ حسیہ میں ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں جیسے کہ دیواریں ہیں ان کے لئے ایسے وجودات خارجیہ ہیں جو کل واحد واحد کے معنی میں اجزاء کے وجودات کے علاوہ ہیں اور مجموعات کے احکام نفس الامر میں اجزاء متغائرہ فی الواقع کے احکام کے مغائر ہوتے ہیں اور وجودات اور یہ احکامات کسی انتزاع منتزع اور اعتبار معتبر کے تابع نہیں ہوتے تو اگر واجب تعالیٰ کا بھی وجود اسی طرح کا ہو تو عقل متوسط کے طریقے پر کوئی استحالہ لازم نہیں آئے گا اگر چہ زبان شرع اور عارفین باللہ کی عقول قدسیہ میں معاملہ اس کے برخلاف ہے لہٰذا ناظر اور انصاف پسند مناظر کو خاموش کرنے والی برہان قائم کرنے کے لئے وہی بیان ضروری ہے جسے میں نے پہلے ذکر کیا ہے۔

تشریح:- **بل الحق ان المجموعات المركبة من الاجسام المتبائنة.**

اس عبارت سے اس امر کا تحقیقی طور پر رد کرنا چاہتے ہیں کہ مرکب حقیقی کے اجزاء کے مابین علاقہ احتیاج ضروری ہے فرماتے ہیں کہ ایسی شے جو ایسے اجسام سے مرکب ہو جو اشارہ حسیہ میں ایک دوسرے سے متبائن اور ممتاز ہوں جیسے کہ دیوار ہے جو ایسی اینٹوں سے مرکب ہے جو اشارہ حسیہ میں ایک دوسرے سے الگ اور ممتاز ہیں باوجود یہ کہ ان کے درمیان علاقہ احتیاج نہیں ہے حالانکہ جو ان کا مجموعہ دیوار ہے وہ مرکب حقیقی ہے جو خارج میں موجود ہے جس کا حکم اس کے اجزاء کے احکام سے مختلف ہے دیوار کے اجزاء بھی خارج میں موجود ہیں ان کا بھی الگ حکم ہے تو دیوار میں ان اجزاء سے ترکیب

---

(۱) دلیل تمانع کو علامہ تفتازانی نے بھی دلیل اقناعی کہا ہے، مگر علامہ ابن ہمام نے اس کی سخت تردیدی کی ہے یونہی علاقہ افتقار کے علاوہ علاقہ مجہول الکنہ کو بھی علماء نے تسلیم نہیں کیا ہے۔ اور ملاحسن نے جو دیوار کی مثال دی وہ بھی صحیح نہیں کہ دیوار تو مرکب صناعی ہے مرکب حقیقی نہیں۔

حقیقی پائی جاتی ہے اور دیوار ایسا مرکب حقیقی ہے جو اعتبار معتبر اور انتزاع منتزع کے تابع نہیں ہے اسی طرح سے ایسا ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اجزاء واجب ہوں ان میں علاقہ احتیاج نہ ہو اور وجود میں ایک دوسرے سے متبائن ہوں اور واجب تعالیٰ ان سے مرکب ہو اس صورت میں عقول متوسطہ کی دنیا میں کوئی استحالہ لازم نہیں آئے گا اگرچہ یہ امر شریعت اور عارفین کی عقول قدسیہ کے خلاف ہے لہٰذا اجزاء حقیقیہ کی نفی پر ایسی برہان کی ضرورت ہے جسے عام انسان کے ساتھ ساتھ ناقدانہ نظر رکھنے والا منصف مناظر بھی تسلیم کر سکے لہٰذا اس کے لئے ایسی ہی دلیل کی ضرورت ہے جسے کہ میں نے پہلے ذکر کیا ہے۔ مولانا عبدالحق خیرآبادی فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ کو دیوار کی طرح مرکب ماننے پر بھی تو وہی استحالہ لازم آئے گا کہ اجزاء کا وجود کل کے وجود پر مقدم ہوگا، اور ذات اجزاء سے موخر ہوگی، تاخر ذاتی ہو یا زمانی کے ساتھ۔

ثـم من الافاحش ههنا ابطال الاجزاء التحليلية المقدارية وغيرها من الامور الانتزاعية المحضة التی سموها الاجزاء علی سبيل المسامحة ببيانات واهية فانه لا دخل له لاثبات المطلوب فان كلام المصنف ههنا وارد علی التحقيق دون المسامحة والتخييل علا ان تلك الاجزاء انما تبطل لو بطل كونه تعالی جسماً بالبرهان وما بطل به بل انما بطل ذلك بلسان الشرع وفی عالم النظر ببيانات اشبه واخزی. هذا فی الاجزاء المقدارية واما غيرها فانما يبطل لو بطل كون امر واحد بسيط فی الخارج بحسب ذاته منشأ لانتزاع امور متكثرة وهو خلاف الواقع كما بينا فی مقام آخر ولا يسعه هذا المقام.

پھر یہاں اجزائے تحلیلیہ مقداریہ اور غیر مقداریہ یعنی خالص امور انتزاعیہ جنھیں مجازاً اجزا کہتے ہیں ان سب کو کمزور دلائل سے باطل کرنا فحش غلطیوں سے ہوگا کیونکہ اثبات مطلوب میں اس ابطال کا کوئی دخل نہیں کیونکہ محقق کا کلام یہاں تحقیق کے طریقے پر واقع ہے نہ کہ مجاز اور تخیل کے طریقے پر علاوہ ازیں یہ اجزاء باطل ہوں گے اگر اللہ کا برہان سے جسم ہونا باطل ہو جائے حالانکہ باری تعالیٰ کی جسمیت کا بطلان کسی دلیل سے نہیں ہوا ہے بلکہ واجب تعالیٰ کا جسم ہونا لسان شرع سے باطل ہے اور عقل کی دنیا میں ایسے بیان سے جسم ہونا باطل ہے جو صحت کے مشابہ اور رسوا کن ہیں۔ یہ کلام اجزاء مقداریہ میں ہے رہے اجزاء غیر مقداریہ تو ان کا بطلان اس وقت ہوگا جب کہ امر واحد بسیط فی الخارج کا بحسب الذات امور کثیرہ کے انتزاع کا منشا ہونا باطل ہو جائے حالانکہ یہ خلاف واقعہ ہے جیسا کہ ہم نے اس کو دوسرے مقام پر بیان کیا ہے یہ مقام اس کی وسعت نہیں رکھتا۔

تشریح:- ثم من الافاحش ههنا ابطال الاجزاء المقدارية.

اس عبارت سے بلاحسن نے قاضی مبارک کی اس دلیل پر ناقدانہ تبصرہ کیا ہے جو انھوں نے ذات باری تعالیٰ کی

مطلق بساطت کو ثابت کرنے کے لئے قائم کی ہے قاضی مبارک نے ذات باری تعالیٰ کی مطلق بساطت کو ثابت کرنے کے لئے ذات باری تعالیٰ سے ان اجزاء تحلیلیہ کی نفی کی ہے جو تقسیم تحلیلی اور وہمی کے بعد حاصل ہوتے ہیں اجزائے تحلیلیہ کو سمجھنے کے لئے تقسیم کی تفصیلی بحث سمجھ لینا چاہئے تقسیم کئی طرح سے ہوتی ہے ایک تقسیم تفکیکی ہے اور ایک تحلیلی، تقسیم تفکیکی کی تین قسمیں ہیں، قطعی، کسری، اور خرقی، تقسم تحلیلی کی دو قسمیں ہیں وہمی اور فرضی۔

تقسیم تفکیکی :- اس تقسیم کو کہتے ہیں جس کے بعد خارج میں اجزاء الگ الگ ہو جائیں۔

تقسیم تحلیلی :- اس تقسیم کو کہتے ہیں جس کے بعد خارج میں اجزاء الگ الگ نہ ہوں بلکہ جو اس میں صورت واحدہ ہوتی ہے اس کا عدم فرض کر لیا جاتا ہے۔

تقسیم قطعی :- اس تقسیم تفکیکی کو کہتے ہیں جو کسی ایسے آلہ کے ذریعہ ہو جس میں اثر اور نفوذ کی صلاحیت ہو جیسے کہ چاقو کے ذریعہ کسی کے جسم کو ٹکڑے ٹکڑے کر دینا۔

تقسیم کسری :- اس تقسیم تفکیکی کو کہتے ہیں جو مصادمت شدیدہ سے ہو جیسے کسی لکڑی کا توڑ دینا۔

تقسیم خرقی :- اس تقسیم تفکیکی کو کہتے ہیں جو مصادمت خفیفہ سے ہو جیسے کسی کاغذ کا پھاڑ دینا۔

تقسیم وہمی :- اس تقسیم تحلیلی کو کہتے ہیں جس کے بعد ہر حصہ کو ذہن جدا جدا پہچان لے، مثلاً کسی لکڑی کا کچھ حصہ سرخ ہو اور کچھ حصہ سیاہ ہو تو ذہن دونوں حصوں کو پہچان لے گا یا کسی لکڑی کے درمیان ایک نقطہ فرض کر لیا جائے تو لکڑی کے ایک جانب ایک حصہ ہوگا دوسری جانب دوسرا حصہ ہوگا۔

تقسیم فرضی :- اس تقسیم تحلیلی کو کہتے ہیں جس کے بعد ذہن ہر حصہ کو الگ الگ نہ پہچان سکے مثلاً اگر ایک گز کی لکڑی ہو تو ذہن سمجھ جائے گا کہ اس کے دو حصے ایک ایک ہاتھ کے ہیں لیکن ان دونوں حصوں میں کون سا حصہ کہاں سے شروع ہوگا ذہن اس کو پہچان نہیں سکے گا۔

اجزائے تحلیلیہ میں ذہناً شئے کے اجزاء الگ الگ ہوتے ہیں قاضی مبارک نے اجزاء تحلیلیہ کی نفی کی ضرورت اس لئے محسوس کی کہ لایحد سے جب حد کا لغوی معنی مراد لیا جائے گا تو اس سے نہایت مقداری مراد ہوگی جس میں اجزائے تحلیلیہ ہوتے ہیں لہٰذا اگر اللہ تعالیٰ سے اجزائے تحلیلیہ کی نفی نہیں ہوگی تو مطلق بساطت ثابت نہیں ہوگی صرف اجزاء خارجیہ اور اجزاء حقیقیہ اور ذہنیہ کی نفی سے ذات باری تعالیٰ کا ذہناً و خارجاً بسیط ہونا لازم آئے گا لیکن تحلیلاً وہ بسیط نہیں ہوگی جب کہ یہ ضروری ہے کہ ذات باری تعالیٰ کے لئے ہر قسم کی بساطت ثابت کی جائے۔ ملاحسن کہتے ہیں کہ ذات باری تعالیٰ

کی مطلق بساطت ثابت کرنے کے لئے اجزاء تحلیلیہ کی نفی کرنا یہ افاحش میں سے ہے اور یہ ایک لغو بات ہے اس لئے کہ اجزاء تحلیلیہ امور اعتباریہ میں سے ہیں یہ شی کے اجزاء ہوتے ہی نہیں ان پر اجزاء کا اطلاق مسامحت کے طریقے پر ہوتا ہے واہیات دلیلوں کے ذریعہ۔ لہٰذا اجزاء تحلیلیہ کی نفی کا مطلوب کے اثبات میں کوئی دخل نہیں ہے اس لئے کہ مصنف کا جو کلام یہاں پر وارد ہے اور ذات باری تعالیٰ سے جو اجزاء حدیہ کی نفی کی جارہی ہے یہ علی سبیل التحقیق ہے نہ کی علی سبیل المسامحۃ والتخییل.

علا ان تلک الاجزاء انما تبطل

یہاں سے ملاحسن نے قاضی مبارک کی دلیل کی فاحشیت کو دوسرے طریقے سے ثابت کیا ہے۔ کہتے ہیں کہ ذات باری تعالیٰ سے اجزاء تحلیلیہ کا ابطال اسی وقت ہوگا جب کہ ذات باری تعالیٰ کے لئے جسمیت کو دلائل کے ذریعہ باطل کر دیا جائے حالانکہ ذات باری کی جسمیت کے بطلان پر حکماء نے اب تک کوئی قابل قدر اور تحقیقی دلیل قائم نہیں کی ہے۔ جتنی بھی دلیلیں بطلان جسمیت پر حکماء نے قائم کی ہیں وہ سب انتہائی کمزور اور بے بنیاد سوا کن اور صحت کے مشابہ ہیں تاہم بطلان جسمیت پر شرعی دلیل ضرور قائم کی گئی ہے۔

علامہ فضل حق خیر آبادی فرماتے ہیں کہ یہاں شارح خود اپنی کہی ہوئی بات بھول رہے ہیں۔ (۱)

ھذا فی الاجزاء المقداریہ

فرماتے ہیں کہ ان اجزاء تحلیلیہ کا بطلان جسمیت کے بطلان پر موقوف ہے یہ اجزاء مقداریہ کی صورت میں ہے یعنی ذات باری تعالیٰ سے اجزائے تحلیلیہ مقداریہ وغیرہ کی نفی ہوگی بشرطیکہ اللہ تعالیٰ کا جسم ہونا باطل ہو جائے، لیکن اگر اللہ تعالیٰ کو ان امور انتزاعی سے مرکب مانا جائے تو اس کا ابطال اس وقت ہوگا جب کہ پہلے یہ باطل کر دیا جائے کہ امر واحد بسیط فی الخارج سے بحسب الذات امور کثیرہ مختلفہ کا انتزاع نہیں ہوسکتا ہے حالانکہ یہ بھی خلاف واقعہ ہے کیونکہ ایسا ہوسکتا ہے کہ شی واحد جو خارج میں بسیط ہو امور مختلفہ کثیرہ کے لئے منشأ انتزاع ہو جائے جیسے کہ کرہ میں ہم اس کا مشاہدہ کرتے ہیں اس لئے کہ کرہ شی واحد بسیط ہے باوجود اس کے یہ منطقہ دوائر کبار اور چھوٹے دائرے اور قطب اور محور جو مختلف امور ہیں اور مختلفۃ الاحکام والآثار ہیں اور ان سب کے لئے کرہ منشا انتزاع ہے ایسے ہی ہوسکتا ہے کہ ذات باری تعالیٰ امر واحد بسیط ہو اور اس سے مختلف امور کا انتزاع کیا جاسکے۔

---

(۱) اس سے پہلے خود اقرار کر چکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لئے اجزاء ہوں تو اس کا ممکن ہونا لازم آئے گا اور واجب کا ممکن ہونا محال ہے تو جب ذات باری کے لئے اجزاء ناممکن ہوئے تو اس کا جسم ہونا باطل ہے نیز شارح نے لایحد کی شرح میں خود اقرار کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ کم ہے نہ متکمم۔

علامہ عبدالحلیم صاحب فرنگی محلی فرماتے ہیں کہ ذات باری پر کرہ کا قیاس قیاس مع الفارق اور غلط ہے اس لئے کہ ذات باری بسیط محض ہے اس میں کوئی جزء نہیں ہے اور کرہ بسیط محض نہیں ہے اس میں بے شمار اجزاء مقدار یہ ہیں اس سے احکام مختلفہ منتزعہ ہوتے ہیں۔

ولا يتصور على صيغة المجهول. اى لا يتصور بالكنه و بكنهه اما الاول فقد ظهر بطلانه بما مر من ابطال الاجزاء الحقيقية فان العلم بالكنه انما يكون بها و اما الثانى فلان الوجود الخاص للواجب وتشخصه عين ذاته تعالىٰ ومن البين ان التشخص الخارجى اٰبٍ من ان يكون المتشخص به من حيث هو كذلك حاصلاً فى ذهن من الاذهان سيما اذا كان الشخص واجباً لذاته تعالىٰ فان الواجب بالذات يكون غنياً بالذات عن الجاعل فلو حصل ذاته تعالىٰ فى الذهن يكون متشخصاً به فهذا التشخص اما ان يكون هو التشخص الخارجى بعينه فيلزم الاحتياج الى المحل فيحتاج الى العلة الجاعلية اويكون مغايراً له فيلزم ان يكون للشخص الواحد تشخصان وهو باطل.

ترجمہ:- لایتصور مجہول کے صیغے پر معنی یہ ہوگا کہ واجب تعالیٰ کا تصور بالکنہ اور تصور بکنہہ نہیں کیا جا سکتا لیکن اول تو اس کا بطلان اس دلیل سے ظاہر ہے جو اجزاء حقیقیہ کے ابطال کی گذر چکی ہے کیونکہ علم بالکنہ اجزاء حقیقیہ سے ہی ہوتا ہے لیکن ثانی تو اس لئے کہ واجب تعالیٰ کا وجود خاص اور اس کا تشخص اس کی ذات کا عین ہے اور یہ واضح ہے کہ تشخص خارجی اس بات سے روکتا ہے کہ اس سے متشخص اور متصف ہونے والی شئی اس حیثیت سے ذہنوں میں سے کسی ذہن میں حاصل ہو بالخصوص جب کہ وہ شخص واجب لذاتہ ہو اس لئے کہ واجب بالذات جاعل سے بالذات بے نیاز ہوتا ہے تو اگر واجب تعالیٰ ذہن میں حاصل ہو تو ذہن میں وہ متشخص ہوگا تو یہ تشخص یا تو بعینہٖ تشخص خارجی ہوگا تو محل کی جانب احتیاج لازم آئے گا تو واجب تعالیٰ علت جاعلیہ کا محتاج ہو جائے گا یا تشخص ذہنی تشخص خارجی کے مغائر ہوگا تو لازم آئے گا کہ شخص واحد کے دو تشخص ہو جائیں اور یہ باطل ہے۔

تشریح:-

لایتصور

اس کا عطف لایحد پر ہے اور لایحد کی طرح سے یہ بھی معروف و مجہول دونوں طرح پڑھا جا سکتا ہے اگر معروف پڑھیں گے تو معنی یہ ہوگا اللہ تعالیٰ تصور نہیں کرتا یعنی ذات باری تعالیٰ کو کسی چیز کا علم بذریعہ تصور نہیں ہوتا اس لئے کہ تصور شئی سے جو شئی کا علم ہوتا ہے اس میں شئی کی صورت ذہن میں چھپتی ہے تو اس چھپی ہوئی شئی کے ذریعہ ذہن میں شئی کا علم ہوتا ہے اور یہ علم علم حصولی ہوتا ہے اللہ تعالیٰ ان سب سے مبرا اور منزہ ہے، اس کا علم حصولی نہیں، اور اگر مجہول پڑھا جائے

تو معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کا تصور نہیں کیا جاسکتا لیکن اللہ تعالیٰ کا تصور مطلق نہیں کیا جاسکتا ایسا نہیں ہے کیونکہ ذات باری تعالیٰ متصور ہوتی ہے اس لئے کہ بعض قضایا میں اللہ تعالیٰ کو موضوع بنایا جاتا ہے مثلاً **اللہ حی یا اللہ عالم یا اللہ رزاق** وغیرہ اب اگر اللہ تعالیٰ کا تصور مطلق نہ ہو تو ان قضایا میں ذات باری تعالیٰ پہ بالترتیب حی، عالم یا رزاق وغیرہ کا حکم لگانا درست نہ ہوگا کیونکہ احکام لگانے کے لئے ضروری ہے کہ موضوع کا تصور کم از کم بوجہ ماضرور ہو ورنہ حکم لگانا صحیح نہ ہوگا لہٰذا اس بات کی توضیح ضروری ہے کہ یہ بتایا جائے کہ ذات باری تعالیٰ کا کون سا تصور ممکن اور کون سا تصور ممکن نہیں ہے اس کے لئے مندرجہ ذیل امور کا سمجھنا ضروری ہے۔ تصور کی چار قسمیں ہیں تصور بالکنہ، تصور بکنہہ، تصور بالوجہ، تصور بوجہہ۔

تصور بالکنہ:۔ کسی شئ کا تصور اس کی ذاتیات کے ذریعہ ہو اس طور پر کہ ذاتیات کو شئ کے تصور کے لئے آلہ اور ذریعہ بنایا جائے جیسے کہ انسان کا تصور حیوان اور ناطق کے ذریعہ ہو اس طور پر کہ حیوان اور ناطق کو انسان کی معرفت کے لئے آلہ اور ذریعہ بنایا جائے۔

تصور بکنہہ:۔ کسی شئ کا تصور اس کی ذاتیات کے ذریعہ ہو لیکن ذاتیات کو اس کی معرفت کے لئے آلہ اور ذریعہ نہ بنایا جائے جیسے انسان کا تصور حیوان ناطق کے ذریعہ ہو لیکن حیوان ناطق کو اس کے لئے آلہ اور ذریعہ نہ بنایا جائے یعنی التفات بالذات ذاتیات کی طرف ہو۔ جس کو اصطلاح میں کشف کہا جاتا ہے۔

تصور بکنہ کا یہ مشہور مفہوم ہے اور اس کا ایک معنی غیر مشہور بھی ہے وہ یہ کہ نفس شئ ذہن میں آجائے اور نفس شئ کا ذہن میں حضور شئ کی شکل وصورت کے ذریعہ ہو جیسا کہ علم حصولی میں ہوتا ہے۔ اس صورت میں شئ کا جو علم ہوتا ہے یہ ذاتیات کے ذریعہ نہیں ہوتا بلکہ شئ ذہن میں بنفسہ مرتسم ہو جاتی ہے یا نفس شئ کا ذہن میں حضور ارتسام کے ذریعہ نہ ہو بلکہ وہ بغیر ارتسام کے ذہن میں حاضر ہو جائے۔

تصور بالوجہ:۔ شئ کا تصور اس کے عوارضات کے ذریعہ ہو اور عوارضات کو حصول شے کے لئے آلہ اور ذریعہ بھی بنایا جائے جیسے انسان کا تصور ضحک وکتابت سے ہو اور ضحک وکتابت کو انسان کے تصور کے لئے آلہ اور ذریعہ بھی بنایا جائے۔

تصور بوجہہ:۔ کسی شئ کا تصور اس کی عوارضات کے ذریعہ ہو اور عوارضات کو آلہ اور ذریعہ نہ بنایا جائے۔

ان چاروں طریقوں میں سے ذات باری تعالیٰ متصور بالوجہ اور بوجہہ ہو سکتی ہے اس میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے لیکن تصور بالکنہ اور بکنہہ بالمعنی مشہور یہ ممکن نہیں ہے نہ باری تعالیٰ خود اپنی ذات کا تصور بالکنہ اور بکنہہ بمعنی مشہور کر سکتا ہے اور نہ ہی ممکنات میں سے کوئی جیسے زید، عمرو، بکر وغیرہ ان دونوں تصورات کے ذریعہ ذات باری کا علم حاصل کر سکتے ہیں لیکن تصور بکنہہ کا جو غیر مشہور معنی ہے اس کی جو دوسری شق ہے وہ انسان کے لئے تو محال ہے لیکن ذات باری کے لئے تو ممکن ہے بلکہ یہ واقع بھی ہے اس لئے کہ ذات باری تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم اسی کے ذریعہ ہے اور تصور بکنہہ کا جو غیر مشہور معنی ہے

اس کی جو پہلی شق ہے وہ ذات باری تعالیٰ کے لئے ممکن نہیں ہے اس لئے کہ اس میں تحصیل حاصل لازم آتا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا اپنی ذات کا علم علم حضوری کے ذریعہ پہلے ہی سے ہے تو ارتسام کے ذریعہ جاننا ممکن نہیں ہے اور یہ تصور انسان کے لئے بھی ممکن نہیں ہے البتہ اس میں اختلاف بھی ضرور ہے لیکن اختلاف امکان میں ہے عدم وقوع میں سب کا اتفاق ہے کہ ن تصور کی پہلی دونوں شقوں میں سے پہلی شق تصور بالکنہ اس کا بطلان ظاہر ہے اس لئے کہ اس میں شے کا تصور اس کی ذاتیات جو اس کے اجزائے حقیقیہ ہوتے ہیں کے ذریعہ ہوتا ہے اور ذات باری تعالیٰ سے اجزاء حقیقیہ کی نفی پر دلیل لایحد کے ضمن میں گذر چکی ہ۔

واما الثانی فلان الوجود الخاص للواجب وتشخصه عین ذاته.

یہاں سے فاضل شارح نے اس امر پر دلیل قائم کی ہے کہ ذات باری کا تصور بکنہہ کیوں نہیں ہوسکتا دلیل سے پیشتر مندرجہ ذیل مصطلحات کا سمجھنا ضروری ہے۔

ماہیت: -شئ من حیث ھی ھی قطع نظر کسی صفت سے اتصاف کے ماہیت ہے۔

وجود: -ماہیت من حیث الاتصاف بصفت الوجود وجود ہے۔

تشخص: -وہ عوارضات جو شئ کو اس کے جمیع ماعدا سے ممتاز کردیں۔

تصور بکنہہ کے بطلان کی دلیل تین مقدمات پر مبنی ہے اول یہ ہے کہ ذات باری کا وجود اور اس کا تشخص اور اس کی ذات ان سب میں عینیت ہے یعنی ذات باری کا جو تشخص ہے وہی اس کا وجود ہے اور جو اس کا وجود ہے وہی اس کا تشخص ہے ہاں ممکن میں یہ ضرور ہے کہ تشخص اور وجود ممکن میں عینیت نہیں ہوتی دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ تشخص خارجی اس بات سے مانع ہے کہ وہ بعینہ ذہن میں تشخص خارجی کی حیثیت سے متشخص ہوجائے، البتہ اگر یہ حیثیت نہ رہے تو تشخص خارجی ذہن میں متشخص ہوسکتا ہے جیسے کہ اشخاص خارجیہ کا حصول ذہن میں ماہیت کلیہ کے ذریعہ ہوتا ہے کیا یہ بات واضح نہیں ہے؟ کہ اگر آگ ذہن میں اپنے تشخص خارجی کے ساتھ حاصل ہوجائے تو احتراق ذہن لازم آئے گا حالانکہ آگ ذہن میں حاصل ہوتی ہے اور احتراق ذہن نہیں ہوتا لہٰذا معلوم ہوا کہ تشخص خارجی تشخص خارجی کی حیثیت سے ذہن میں متشخص نہیں ہوسکتا عام ازیں کہ واجب کا تشخص ہو یا ممکن کا تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کسی جاعل کا یا محل کا محتاج نہیں ہے۔

اتنے مقدمات کے بعد اب ہم بطلان تصور بکنہہ پر دلیل اس طرح پیش کریں گے کہ اگر واجب لذاتہ کسی ذہن میں حاصل ہو اور واجب لذاتہ کا تصور ہو تو یقینی طور پر ذہن میں متعین اور متشخص ہوگا تو یہ تشخص ذہنی یا تو تشخص خارجی کا عین ہوگا یا غیر ہوگا اگر عین ہوگا تو ذات باری تعالیٰ کا اپنے وجود اور تشخص خارجی میں محل کی طرف جو محل کہ ذہن ہے احتیاج لازم آئے گا تو ذات باری تعالیٰ علت جاعلیہ کی محتاج ہوجائے گی اور یہ تیسرے مقدمہ کا ابطال ہے تو ذات باری ممکن ہوجائے گی

اور یہ واجب کے منافی ہے اور اگر یہ تشخص ذہنی تشخص خارجی کا غیر ہو تو لازم آئے گا کہ شخص واحد متشخص ہو جائے دو تشخصات سے اور شخص واحد کا دو تشخص ہونا باطل ہے۔

فان قلت لا مضايقة اذا كان احدهما خارجيا والأخر ذهنياً وانما يلزم الاستحالة ولو كانا من جنس واحد قلت تشخص الشئ عبارة عما يفيد الامتياز للمعروض من حيث انه معروض به عن جميع ما عداه سواء كان كلياً او جزئياً خارجياً او ذهنياً فاذا حصل للشخص الخارجي بسبب التشخص الخارجي امتياز عن جميع ما عداه فالتشخص الذهنى له اما ان لايفيد الامتياز فليس بتشخص او يفيد الامتياز عما عداه فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال.

ترجمہ: - اگر تو یہ کہے کہ شخص واحد کے دو تشخص ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے جب کہ ان دونوں میں سے ایک خارجی ہو اور دوسرا ذہنی ہو استحالہ اس وقت لازم آئے گا جب کہ دونوں ایک ہی جنس کے ہوں جواب یہ ہوگا کہ شی کے تشخص کا مطلب یہ ہے کہ وہ معروض کے امتیاز کا فائدہ دے جمیع ماعدا سے معروض کی حیثیت سے، عام ازیں کہ جمیع ماعدا کلی ہوں یا جزئی خارجی ہوں یا ذہنی تو جب شخص خارجی کے لئے تشخص خارجی کے سبب سے اس کے جمیع ماعدا سے امتیاز کا فائدہ حاصل ہوگیا ہے تو اس کا جو تشخص ذہنی ہے یا تو اسے اس کے جمیع ماعدا سے امتیاز کا فائدہ نہیں دے گا تو وہ تشخص نہیں ہوگا یا جمیع ماعدا سے امتیاز کا فائدہ دے گا تو تحصیل حاصل لازم آئے گی اور یہ محال ہے۔

تشریح:- **فان قلت لا مضايقة اذا كان احدهما خارجيا.**

یہاں سے ملاحسن نے محقق سندیلوی کا اعتراض نقل کیا ہے جو انھوں نے اس دلیل پر وارد کیا ہے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ شخص واحد کے دو تشخصات کا بطلان مطلق ہو یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ شخص واحد کے دو تشخص کا بطلان اس وقت ہوگا جب کہ دو تشخص ایک ہی جنس کے ہوں خارج کے یا ذہن کے مثلاً زید کا دو تشخص ہو اور دونوں تشخص خارجی ہوں یہ باطل ہے اسی طرح۔ سے زید کا دو تشخص ہو اور دونوں ذہنی ہی ہوں یہ بھی باطل ہے لیکن اگر شخص واحد کے دو تشخص دو جنس کے ہوں مثلاً زید کا ایک تشخص خارجی ہو اور ایک تشخص ذہنی تو یہ جائز ہے اس لئے کہ تشخص خارجی کے ذریعہ زید ان جمیع ماعدا سے ممتاز ہوگا جو اس کے تشخص خارجی میں شریک ہیں اور تشخص ذہنی کے ذریعہ ان جمیع ماعدا سے ممتاز ہوگا جو اس کے تشخص ذہنی میں شریک ہیں آپ کی دلیل سے جو دو تشخص محال ہیں وہ لازم نہیں آتا اور جو تشخص لازم آتا ہے وہ محال نہیں ہوتا ہے۔

قلت: - جواب کی تقریر یہ ہے کہ دو تشخص مطلقاً باطل ہے عام ازیں کہ ایک جنس کے ہوں یا دو مختلف جنسوں کے کیا تم جانتے نہیں ہو؟ کہ تشخص نام ہے اس کا جو شے کو اس کے جمیع ماعدا سے ممتاز کر دے عام ازیں کہ وہ جمیع ماعدا موجود فی الخارج ہوں یا موجود فی الذہن کلی ہوں یا جزئی تو اگر اب شے واحد کے دو تشخص مان لئے جائیں ایک خارجی اور ایک ذہنی تو

یا تو دونوں تشخص کا مجموعہ جمیع ماعدا سے امتیاز کا فائدہ دے گا یا نہیں اگر مجموعہ امتیاز کا فائدہ نہیں دیتا ہے تو مجموعہ تشخص ہی نہیں رہ جائے گا اور اگر مجموعہ امتیاز کا فائدہ دیتا ہے تو مجموعہ دو تشخص نہیں ہوگا اس لئے کہ تشخص اس کو کہتے ہیں جو مطلقاً جمیع ماعدا سے امتیاز کا فائدہ دے اور جب دونوں مل کر امتیاز کا فائدہ دے رہے ہیں تو وہ ایک تشخص ہوگا اور اگر دونوں میں سے ہر ایک تشخص امتیاز کا فائدہ دیتا ہے مثلاً تشخص ذہنی بھی امتیاز کا فائدہ دیتا ہے تشخص خارجی کے ساتھ ساتھ تو تحصیل حاصل لازم آئے گی اس لئے کہ تشخص خارجی نے تو امتیاز کا فائدہ دے ہی دیا ہے تو تشخص ذہنی وہ فائدہ کیسے دے گا جو فائدہ پہلے ہی حاصل ہو چکا ہے۔

و ح یظهر فساد مازعم البعض من ان یکون الواجب لذاته بحسب وجوده وتشخصه الخارجی واجباً بالذات ویکون بحسب التشخص الذهنی ممکناً بالذات نعم تعدد التشخصات الذهنیة او الخارجیة او المختلطة من القبیلتین انما یعقل للطبائع الکلیة فیحصل لها الامتیاز فی ضمن شخص بواسطة تشخصه عن جمیع ما عداه ویحصل الامتیاز الآخر کذلک فی ضمن شخص آخر فهذ الامتیاز للاشخاص بالذات وللطبائع بالعرض.

ترجمہ:- اور اس وقت وہ فساد ظاہر ہو گیا جو بعض لوگوں نے گمان کیا ہے کہ واجب لذاتہ اپنے وجود اور تشخص خارجی کے اعتبار سے واجب بالذات ہو اور اپنے تشخص ذہنی کے اعتبار سے ممکن بالذات ہو ہاں تشخصات ذہنیہ یا خارجیہ کا تعدد یا ایسے تشخصات کا تعدد جن میں سے بعض خارجی ہوں بعض ذہنی تو یہ طبائع کلیہ کے لئے متصور ہو سکتا ہے تو طبیعت کلیہ کو امتیاز جمیع ماعدا سے حاصل ہوگا کسی شخص کے ضمن میں اس کے تشخص کے واسطے سے یونہی دوسری طبیعت کلیہ کو دوسرے شخص کے ضمن میں امتیاز حاصل ہوگا تو اشخاص کے لئے امتیاز بالذات ہوگا اور طبائع کلیہ کے لئے بالعرض۔

تشریح:- **و ح یظهر فساد مازعم البعض**

اس عبارت سے فاضل شارح نے محقق سندیلوی کے اس مزعوم کے فساد کا اظہار کیا ہے جس میں انھوں نے یہ گمان کیا ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ واجب لذاتہ اپنے وجود خارجی اور تشخص خارجی کے اعتبار سے واجب بالذات ہو اپنے تشخص ذہنی کے اعتبار سے ممکن بالذات ہو اس صورت میں زیادہ سے زیادہ یہ لازم آئے گا کہ ذات باری تعالیٰ اپنے تشخص ذہنی کے اعتبار سے محل کا محتاج ہو جائے چونکہ تشخص ذہنی حال فی الذہن ہوتا ہے اور حال محل کا محتاج ہوتا ہے اور احتیاج مستلزم امکان ہے۔

محقق سندیلوی فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی حرج اس لئے نہیں ہے کہ واجب بالذات کے منافی وہ امکان ہے جو وجود خارجی اور تشخص خارجی کے اعتبار سے ہو اور وہ امکان جو تشخص ذہن کے اعتبار سے ہو وہ واجب بالذات کے منافی

نہیں ہے۔

ملاحسن فرماتے ہیں کہ محقق سندیلوی کے اس اعتقاد کا دارومدار اس امر پر ہے کہ شے واحد کے دو تشخص ہو سکتے ہیں اور جب ہم نے دلائل کے ذریعہ شے واحد کے دو تشخص کا بطلان ثابت کر دیا تو ان کا یہ مزعوم خود بخود فاسد ہو گیا۔

نعم تعدد التشخصات الذهنية او الخارجية

اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب پیش کیا گیا ہے، تقریر اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ شے واحد کے متعدد تشخصات ہوں یہ باطل ہے تو آپ کا یہ دعویٰ ہمیں تسلیم نہیں بلکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ شے واحد کے تشخصات میں تعدد ہو جیسے کہ طبیعت کلیہ تشخصات کثیرہ ذہنیہ اور خارجیہ سے متشخص ہوتی ہے اشخاص کے ضمن میں جیسے کہ انسان کی طبیعت کلیہ امر واحد ہے اور اس کے متعدد افراد خارجیہ اور ذہنیہ ہیں افراد خارجیہ میں سے ہر ہر فرد کا الگ الگ ایک تشخص خارجی ہے جس کی وجہ سے ہر فرد دوسرے افراد خارجیہ سے ممتاز ہوتا ہے ایسے ہی ہر ہر فرد کے لئے الگ الگ ایک تشخص ذہنی ہے جس کی وجہ سے ہر فرد افراد ذہنیہ سے ممتاز ہوتا ہے افراد خارجیہ اور ذہنیہ کی طبیعت کلیہ ہر ہر فرد کے تشخص کے ضمن میں متشخص ہوتی ہے مثلاً زید کے تشخص کے ضمن میں انسان کی طبیعت کلیہ متشخص ہوتی ہے اسی طرح سے خالد، محمود، بکر وغیرہ کے تشخص کے ضمن میں طبیعت کلیہ متشخص ہوئی اب چاہے یہ تشخص ذہنی ہو یا خارجی ذہنی ہوگا تو ذہن میں طبیعت کلیہ متشخص ہوگی خارجی ہوگا تو خارج میں طبیعت کلیہ متشخص ہوگی تو طبیعت کلیہ جو امر واحد ہے اس کے متعدد تشخصات پائے گئے لہذا مطلقا تشخصات کے تعدد کا بطلان ہمیں تسلیم نہیں تو اب ایسا ہو سکتا ہے کہ واجب تعالیٰ کے بھی متعدد تشخصات ہو جائیں۔

جواب:- ہمارا مقصود طبائع کلیات کے تشخصات کے تعدد کا ابطال نہیں ہے بلکہ ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ طبیعت کلیہ کے متعدد تشخصات ہو سکتے ہیں اور یہ ہمارے حق میں مضر نہیں ہے ہمارا مقصود شخص واحد کے تشخص کے تعدد کا بطلان ہے کیونکہ یہاں پر واجب تعالیٰ جو امر واحد ہے اس کے تشخص کے تعدد کو باطل کرنا ہے اور شخص واحد کے تشخص کے تعدد کا بطلان آپ کے اعتراض سے ثابت نہیں ہوتا ہے۔

فان قلت هذا البيان ينفى سبيل حصول الاشخاص الخارجية فى الاذهان فكيف سبيل العلم بها قلت سبيل العلم فيها اما بالخواص المختصة او بحصول طبائعها الكلية فى الذهن مع حصول تشخص ذهنى لها مماثل للتشخص الخارجى وحينئذ يكون الشخص الذهنى المماثل فى الحقيقة للشخص الخارجى كاشفا له فيستحفظ سبيل حصول الاشياء بانفسها اى بماهيتها الكلية بقدر الامكان.

ترجمة:- اگر تم اعتراض کرو کہ یہ بیان اشخاص خارجیہ کے ذہن میں حصول کے راستے کو روک دیتا ہے تو آخر افراد

خارجیہ کا علم کیونکر ہوگا میں کہوں گا کہ افراد خارجیہ کے علم کا راستہ اور ذریعہ یا تو وہ خواص ہیں جو افراد خارجیہ کے ساتھ مختص ہیں یا افراد خارجیہ کے علم کا راستہ ان کی طبائع کلیہ کا ذہن میں حصول ہے افراد خارجیہ کے ذہن میں ایسے تشخص ذہنی کے حصول کے ساتھ جو تشخص خارجی کے مماثل ہیں تو اس وقت شخص ذہنی جو درحقیقت شخص خارجی کے مماثل ہے فرد خارجی کے لئے کاشف ہوگا تو حصول اشیاء بانفسہا کا راستہ اپنی ماہیت کلیہ کے ذریعہ بقدر الامکان محفوظ رہے گا۔

تشریح:- فان قلت هٰذا البیان ینفی سبیل حصول الاشخاص

اس عبارت سے ملاحسن نے اس امر پر کہ شخص واحد کے دو تشخص باطل ہیں نقض وارد کیا ہے وہ یہ ہے کہ اگر ایسا ہو جائے تو لازم آئے گا کہ افراد خارجیہ یا اشیاء خارجیہ کا ہمیں علم ہی نہ ہو اس لئے کہ افراد خارجیہ کا جو علم ہمیں ہوتا ہے وہ ان کے تشخص ذہنیہ ہی کے ذریعہ ہوتا ہے اور جب دو تشخص باطل ہیں تو آخر افراد خارجیہ کا علم ہمیں کیونکر ہوگا کیونکہ بعینہ یہ دلیل تمام افراد خارجیہ پر جاری ہو سکتی ہے اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ اگر شخص خارجی مثلاً زید ذہن میں حاصل ہو تو وہ لامحالہ متشخص ہوگا تشخص ذہنی کے ساتھ تو وہ تشخص ذہنی یا تو جمیع ماعداء سے امتیاز کا فائدہ نہیں دے گا تو وہ تشخص نہیں ہوگا کیونکہ تشخص نام ہے اس کا جو جمیع ماعدا سے امتیاز کا فائدہ دے یا تشخص ذہنی امتیاز کا فائدہ دے گا تو تحصیل حاصل لازم آئے گی اس لئے کہ امتیاز تشخص خارجی کے سبب سے حاصل ہو چکا ہے تو لازم آیا کہ تشخص خارجی کے علم کا دروازہ بند ہو جائے حالانکہ تشخص خارجی کے علم کے دروازے کے کھلنے میں کوئی شبہ نہیں ہے لہٰذا تشخص کے تعدد کا بطلان ہمیں تسلیم نہیں ہے۔

قلت سبیل العلم فیها اما بالخواص المختصة

جواب کی تفصیل یہ ہے کہ تشخص کے تعدد کے بطلان سے ذہن میں اشخاص خارجیہ کے حصول کی نفی نہیں ہوتی کہ ان کے علم کا دروازہ بند ہو جائے کیونکہ اب بھی دو صورتیں ہیں جن کے ذریعہ افراد خارجیہ کا انکشاف ہوگا، پہلی صورت ان خواص کا حصول فی الذہن ہے جو افراد خارجیہ کے ساتھ مختص ہوتے ہیں مثلاً زید کے جو خواص ہیں جب ذہن میں آئیں گے تو اس خاصہ کے ذریعہ زید کا بھی علم ہوگا کیونکہ وہ خاصہ جب زید کا خاصہ ہے تو زید کے علاوہ پر منطبق نہیں ہوگا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ افراد خارجیہ کی طبیعت کلیہ ذہن میں حاصل ہو پھر وہ طبیعت کلیہ جو ذہن میں حاصل ہوئی ہے ایسے تشخص ذہنی سے متشخص ہوگی جو تشخصات خارجیہ کے مماثل ہوں گے تو اشخاص ذہنیہ اشخاص خارجیہ کے مماثل ہوں گے جس کے ذریعہ افراد خارجیہ کا انکشاف ہوگا مثلاً زید کی ماہیت انسانیہ پہلے ذہن میں آئے گی پھر زید کی ماہیت انسانیہ ذہن میں ایسے تشخص ذہنی سے متعین ہو جائے گی جو تشخص خارجی کا عین تو نہیں ہوگا لیکن زید کے تشخص خارجی کا مثل ضرور ہوگا تو زید ذہن میں اس طرح متعین اور متشخص ہو کر حاصل ہو جائے گا۔

فيستحفظ سبيل حصول الاشياء بانفسها

اس عبارت سے ملاحسن نے ایک عذر پیش کیا ہے وہ یہ ہے کہ حصول اشیاء بانفسہا کا مقتضیٰ یہ ہے کہ شخص خارجی بعینہٖ ذہن میں حاصل ہو لیکن جب شخص خارجی مثل شخص خارجی کے ذریعہ ذہن میں حاصل ہوگا تو حصول اشیاء بانفسہا فی الذہن کے مقتضیٰ کے خلاف ہوا تو آخر اس کی کیا صورت ہوگی تو ملاحسن نے یہ عذر پیش کیا ہے کہ بقدر الامکان اشخاص خارجیہ کے حصول بانفسہا فی الذہن کی صورت یہ ہوگی کہ ماہیت کلیہ کا حصول ذہن میں اولا ہو اور ماہیت کلیہ متشخص ہوا یسے تشخصات سے جو تشخصات خارجیہ کے مماثل ہوں اور ان کو کاشف ہوں۔ فیہ ما فیہ۔ کیا یہی تشخص ذہنی نہیں ہے؟

وبقى مطالبة البرهان على ان وجود الواجب وتشخصه عين ذاته وبيانه ان التشخص الخاص والوجود كذلك لو لم يكن عيناله تعالىٰ لكان اما جزءاً او زائداً والاول باطل لما مرّ سابقاً والثانى ايضاً باطل فان الزائد يتاتى فيه احتمالات ثلثة اما ان يكون قائماً منضماً او منتزعاً او امراً منفصلاً والانفصال ظاهر البطلان فان الوجود والتشخص كليهما محمولان على الواجب تعالىٰ والمنفصل لا يحمل اصلاً والقيام يستلزم احتياج القائم الى ماقام به والاحتياج ملازم للامكان والممكن يستلزم العلة فوجود الواجب يستلزم ان يكون له علة ولا تكون غيره تعالىٰ والا لم يكن الواجب واجباً ولا يكون العلة نفس ذات الواجب من حيث هى هى فان العليلة من خواص الوجود فالوجود الذى بحسبه يكون علة لوجوده اما ان يكون عين الوجود المعلول فيلزم الدور او غيره فيلزم التسلسل.

ترجمہ:- برہان کا مطالبہ اس دعویٰ پر باقی ہے کہ واجب تعالیٰ کا وجود اور اس کا تشخص ذات واجب تعالیٰ کا عین ہے اس کی توضیح یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کا وجود خاص اور تشخص خاص اگر ذات واجب تعالیٰ کا عین نہ ہوں تو یا تو ذات واجب تعالیٰ کا جزء ہوں گے یا زائد علی الذات ہوں گے جزئیت کا بطلان گذشتہ دلیل سے ہو چکا ہے اور دوسری شق زائد ہونا بھی باطل ہے کیونکہ زائد ہونے کی صورت میں کل تین احتمالات ہوں گے یا تو قائم منضم ہوں گے یا منتزع ہوں گے یا امر منفصل ہوں گے انفصال ظاہر البطلان ہے کیونکہ وجود اور تشخص ذات واجب تعالیٰ پر محمول ہوتے ہیں اور امر منفصل بالکل محمول نہیں ہوتا اور قیام قائم کے ما قام بہ کی جانب احتیاج کو مستلزم ہے اور احتیاج امکان کو مستلزم ہے اور ممکن علت کو مستلزم ہے تو وجود واجب مستلزم ہے کہ اس کے لئے کوئی علت ہو اور وجود واجب کی علت ذات واجب کا غیر نہیں ہوگی ورنہ واجب واجب نہیں رہے گا اور وجود واجب کی علت نفس ذات واجب من حیث ھی ھی خود بھی نہیں ہوگی کیونکہ علیت وجود کے خواص سے ہے تو وہ وجود جو بحسب الوجود وجود واجب کے لئے علت ہے یا تو وجود معلول (واجب تعالیٰ) کا عین ہے تو دور لازم آئے گا یا وجود معلول کا

غیر ہے تو تسلسل لازم آئے گا۔

تشریح:- **بقی مطالبة البرهان علی ان وجود الواجب**

اس عبارت سے ملاحسن نے اس امر پر دلیل قائم کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا وجود اور اس کا تشخص ذات باری تعالیٰ کا عین ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اگر ذات باری تعالیٰ کا تشخص واجب تعالیٰ کا عین نہ ہوتو یا تو جز ہوگا یا زائد ہوگا جز ہونا یہ باطل ہے جیسا کہ جزئیت کے بطلان پر ماسبق میں دلیل گزر چکی ہے۔ دوسری صورت زائد ہونا بھی باطل ہے۔ .... اس لئے کہ اگر تشخص اور وجود باری تعالیٰ زائد علی ذات الواجب ہوں گے تو اس میں تین احتمالات ہیں یا تو قائم منضم ہوں گے جیسے کہ سواد جسم کے ساتھ منضم ہوتا ہے یا منتزع ہوں گے یا منفصل ہوں گے، امر منفصل ہونا یہ ظاہر البطلان ہے اس لئے کہ وجود اور تشخص واجب تعالیٰ پر محمول ہوتے ہیں۔ کہا جاتا ہے **الواجب تعالیٰ موجود و مشخص** اور اجزائے منفصلہ کل پر محمول نہیں ہوتے کیونکہ **زید ثوب** بولنا صحیح نہیں ہے۔

ملاحسن کا یہ دعویٰ محل نظر ہے کیونکہ اجزاء منفصلہ کا حمل کل پر بالاشتقاق جائز ہے جسے حمل بالاشتقاق کہا جاتا ہے جیسے **زید ذو مال ، فافهم.**

اور قائم منضم ہونا یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ قیام ما قام بہ کی طرف قائم کے احتیاج کو مستلزم ہے اور حتیاج کے لئے امکان لازم ہے اور ممکن کے لئے علت مستلزم ہے تو اب جب وجود اور تشخص باری تعالیٰ کے لئے علت لازم ہوگئی تو وجود اور تشخص کی علت کیا ہے، آیا ذات باری تعالیٰ خود علت ہے اپنے تشخص اور وجود کے لئے یا اس کا غیر۔ غیر کا علت ہونا یہ درست نہیں ہے ورنہ واجب واجب نہیں رہے گا اور یہ بھی نہیں ہوسکتا کہ وجود اور تشخص واجب تعالیٰ کی علت ذات واجب تعالیٰ خود ہو من حیث ھی ھی۔ اس لئے کہ علیت کے لئے موجود ہونا ضروری ہے تو اب اگر ذات باری تعالیٰ خود علت ہو جائے تو وجود واجب ضروری ہوگا تو وہ وجود واجب جو علت کے درجہ میں ہے اس وجود کا عین ہوگا جو معلول کے درجہ میں ہے تو اس صورت میں دور لازم آئے گا۔

اور اگر غیر ہے تو تسلسل لازم آئے گا اس لئے کہ وہ وجود جو طرف علیت میں ہے اس وجود کے مغایر ہے جو معلول کے درجہ میں ہے تو چونکہ وجود جو طرف علیت میں ہے ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور اس کا محتاج ہے تو اب وہ ممکن ہو گیا۔ لہٰذا اس کے لئے اب ایک علت کی ضرورت ہے اور اس کی علت نفس ذات واجب تعالیٰ نہیں ہوگی اور نہ ہی اس کا غیر علت ہوگا کیونکہ اس صورت میں احتیاج لازم آئے گا تو اب ہم کہیں گے کہ وہ وجود جو طرف علیت میں ہے یا تو وجود معلول کا عین ہوگا تو دور لازم آئے گا اور اگر غیر ہوگا تو پھر ہم اس میں اسی طرح سے کلام کریں گے تو تسلسل لازم آئے گا لہٰذا

قائم منضم ہونا بھی باطل ہے۔ منتزع ہونا بھی باطل ہے۔ اس لئے کہ انتزاع منتزع کے تابع ہوتا ہے تو جب منتزع کا عدم ہوگا تو واجب تعالیٰ کا بھی عدم لازم آئے گا اور عدم واجب تعالیٰ محال ہے لہٰذا منتزع ہونا بھی باطل ہے۔ لہٰذا یہ ثابت ہوگیا کہ وجود اور تشخص یہ ذات باری تعالیٰ کا عین ہیں۔

هذا اذا قرء لايتصور على صيغة المجهول ولو قرء على صيغة المعلوم يكون المراد به ان علمه تعالىٰ ليس بحصول الصورة والارتسام كما ذهب اليه ارسطو والشيخان ولا ينكشف الغطاء عن وجه المقصود مالم يذكر مسئلة علم الواجب التى هى من مهمات المسائل قد تحيرت فيه الافهام ولم يأت احد بما يتعلق بقلب الاذكياء وانى مع اعتراف عجزى فى كل باب نذكر بتوفيق الله تعالىٰ وتائيده ما ينشط به الاذهان الصافية ويميل اليه الافهام الفائقة ولكن لغرابة المقام وضيقه لانذكر الا امراً ضرورياً مختصراً موضحاً موصلاً الى المقصود.

ترجمہ:- یہ اس صورت میں ہے جبکہ لایتصور مجہول کے صیغے پر پڑھا جائے اور اگر بشکل معروف پڑھا جائے تو اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم حصول صورت اور ارتسام صورت کے ذریعہ نہیں ہے جیسا کہ اس کی طرف ارسطو اور دونوں شیخ ابونصر فارابی اور بوعلی ابن سینا گئے ہیں اور مقصود کے چہرے سے پردہ اس وقت تک نہیں ہٹے گا جب تک کہ علم واجب تعالیٰ کے مسئلے کو ذکر نہ کر دیا جائے جو کہ اہم ترین مسائل میں سے ہے جس میں کہ عقلیں متحیر ہیں اور اب تک اس مسئلے میں کوئی بھی ایسی بات نہ لا سکا جو ذہین ترین لوگوں کے دلوں کو بھائے اور میں اپنے اعتراف عجز کے باوجود اللہ تعالیٰ کی توفیق اور تائید سے ہر باب میں وہ ذکر کروں گا جس سے صاف ستھرے ذہن والے خوش ہو جائیں گے اور بلند ترین اذہان اس کی طرف مائل ہوں گے، لیکن ندرت مقام اور تنگی کی بناء پر ہم صرف امر ضروری ہی کو ذکر کریں گے جو مختصر واضح اور مقصود کی جانب لے جانے والا ہوگا۔

تشریح:- هٰذا اذا قرى لايتصور على صيغة المجهول ولو قرى على صيغة المعلوم.

ملا حسن فرماتے ہیں کہ یہ تمام صورتیں جو بیان کی گئیں کہ باری تعالیٰ کا تصور بالکنہ اور بکنہہ نہیں ہوسکتا ہے یہ اس وقت ہے جب کہ مصنف کے قول لایتصور کو مجہول کے صیغہ پر پڑھا جائے لیکن اگر معروف کے صیغہ پر پڑھا جائے تو یہ معنی درست نہیں ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کو جمیع اشیاء کا علم بالکنہ وبکنہہ نہیں ہے اس لئے کہ سبحانہ تعالیٰ تمام اشیاء کو بالکنہ وبکنہہ جانتا ہے بلکہ اس وقت معنی یہ ہوگا کہ باری تعالیٰ کو جمیع اشیاء کا علم حصول صورت اور ارتسام کے ذریعہ نہیں ہے اس لئے کہ ان

ذرائع سے جو علم ہوتا ہے وہ علم حصولی ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا علم حضوری ہے، ارسطو معلم اول اور ابونصر فارابی و شیخ بوعلی بن سینا معلم ثانی کا یہی خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات میں اشیاء کی صورتیں چھپتی ہیں انھیں کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کو اشیاء کا علم ہے۔ یعنی علم باری حصولی ہے۔

ملاحسن فرماتے ہیں کہ مقصود کے چہرے سے نقاب اس وقت تک نہیں ہٹے گی جب تک کہ اللہ تعالیٰ کے علم کا مسئلہ جو اہم ترین مسائل میں سے ہے نہ بیان کر دیا جائے جس میں اذہان متحیر ہیں اور اب تک کوئی بھی شخص ایسی بات نہ لا سکا جو ذہین ترین لوگوں کے قلوب کو بھائے حالانکہ اپنے اعتراف عجز کے باوجود ہم اللہ کی توفیق و تائید سے ہر باب میں وہ باتیں ذکر کریں گے جن سے کہ صاف ستھرے اذہان خوش ہو جائیں گے اور بلند ترین ذہن اس کی طرف مائل ہو جائیں گے لیکن غرابت مقام اور تنگی کی بنا پر صرف امر ضروری ہی کے بیان پر اکتفا کریں گے جو مختصر اور واضح ہوگا اور مقصود کی طرف موصل ہوگا۔

فنقول ان الاقسام العقلية فی علم الواجب تعالیٰ بالممكنات خمسة والمذاهب المعتدة الواقعة فيه عشرة فنبطل الباطل منها ونحق الحق ويكشف فی ذيلهما المقصود ههنا اما الاحتمالات العقلية الخمسة فهی ان علمه تعالیٰ بالممكنات اما ان يكون عين ذاته تعالیٰ او جزأه او قائماً منضماً اليه او منتزعاً عنه تعالیٰ او امراً منفصلاً عنه تعالیٰ والاحتمالات الاربعة الاخيرة باطلة فثبت الاول. اما الاول منها فلما مر من ابطال الجزء له تعالیٰ.

ترجمہ:- تو ہم کہتے ہیں کہ علم واجب بالممکنات میں اقسام عقلی کل پانچ ہیں اور ان میں جو قابل ذکر مذاہب واقع ہیں دس ہیں تو ہم ان میں سے باطل کا ابطال کریں گے اور حق کو ثابت کریں گے اور اس کے ضمن میں مقصود خود بخود واضح ہو جائے گا لیکن احتمالات عقلیہ جو پانچ ہیں وہ یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم بالممکن یا تو ذات واجب تعالیٰ کا عین ہوگا یا جزء ہوگا یا قائم منضم ہوگا یا اس سے امر منتزع ہوگا یا امر منفصل ہوگا اور اخیر کے چاروں احتمالات باطل ہیں تو احتمال اول ثابت ہو گیا لیکن احتمالات اربعہ اخیرہ باطلہ میں سے اول کا بطلان اس دلیل سے ہوگا جو جزء باری تعالیٰ کے بطلان کی ماسبق میں گذر چکی ہے۔

تشریح:- فنقول ان الاقسام العقلية فی علم الواجب تعالیٰ بالممكنات خمسة ....

ملاحسن فرماتے ہیں کہ علم واجب بالممکنات کے بارے میں کل پانچ اقسام عقلیہ ہیں جن میں کل دس قابل ذکر مذاہب واقع ہیں ان میں سے جو باطل ہیں ہم ان کا ابطال اور جو حق ہیں ان کا احقاق کریں گے جن کے ضمن میں مقصود خود

بخود واضح ہو جائے گا۔

اما الاحتمالات العقلية الخمسة

پانچ عقلی احتمالات یہ ہیں۔ علم بالممکنات باری تعالیٰ یا تو ذات باری تعالیٰ کا عین ہوگا یا تو اس کا جز ہوگا یا اس کے ساتھ قائم منضم یا اس سے منتزع ہوگا یا ذات باری سے منفصل ہوگا۔ اخیر کے چاروں احتمالات باطل ہیں لہٰذا اول احتمال ثابت ہے۔

احتمالات اربعہ باطلہ میں سے پہلا احتمال تو اس لئے باطل ہے کہ ماقبل میں یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ ذات باری کے اجزا نہیں ہیں۔

واما الثانی فلما سنح لی استحکامه وهو ان الانضمامات يجب ان تكون بحسب عدد المعلومات فان علم زيد على وجه التفصيل غير علم عَمْرٍ و كذلك كما يشهد به الضرورة والمعلومات غير متناهية فالعلم ايضاً كذلك والمعلومات الغير المتناهية مستقبلة كانت او ماضية عند الحكيم مترتبة ترتباً زمانياً او طبعياً بالذات فى سلسلة المعدات فيكون علومها مترتبة بالعرض بحيث يتعين الاول وهو علم يتعلق بالحادث اليومى والثانى وهو علم يتعلق بالحادث بالغد وهكذا الى غير النهاية والتسلسل فى الامور الغير المتناهية الموجودة بالفعل المترتبة ولو بالترتيب العرضى بحيث يتعين الاول والثانى والثالث الى غير ذلك باطل بالتطبيق والتضايف.

ترجمہ:- لیکن دوسرے احتمال کا بطلان تو جیسا کہ اس کا استحکام میرے لئے ظاہر ہوا ہے وہ یہ کہ انضمامات ضروری ہے کہ معلومات کی تعداد کے اعتبار سے ہوں اس لئے کہ زید کا علم تفصیلی عمر کے علم تفصیلی کے علاوہ ہے جیسا کہ بداہت اس پر شاہد ہے اور معلومات غیر متناہی ہیں تو علم بھی غیر متناہی ہوگا اور معلومات غیر متناہیہ مستقبلہ ہوں یا ماضیہ باری تعالیٰ کے نزدیک معدات کے طریقے پر بالذات مرتب ہیں خواہ ان میں ترتیب زمانی ہو یا طبعی تو علوم معلومات بالعرض مرتب ہوں گے اس حیثیت سے کہ اول متعین ہوگا اور یہ ایسا علم ہوگا جو آج کے دن سے متعلق ہوگا اور دوسرا وہ علم ہوگا جو کل کے دن سے متعلق ہوگا اسی طرح غیر نہایہ تک یہ سلسلہ چلا جائے گا اور تسلسل ایسے امور غیر متناہیہ میں جو موجود بالفعل مرتب ہوں اگر چہ ترتیب عرضی ہی کیوں نہ ہو اس حیثیت سے کہ اول ثانی ثالث الی غیر ذٰلک متعین ہو برہان تطبیق وتضایف سے باطل ہے۔

تشریح:- واما الثانی..................

یہاں سے دوسرے احتمال کے ابطال پر دلیل قائم کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ ذات باری کے ساتھ علم کے انضمامات

معلومات کی تعداد کے مطابق ہوں گے ورنہ علم معلومات کے مطابق نہیں ہوگا۔ اور معلومات باری تعالیٰ غیر متناہی ہیں لہٰذا علم بھی غیر متناہی ہوگا۔

فلاسفہ حضرات غیر متناہی کے ابطال کے لئے یہ ضروری قرار دیتے ہیں کہ امور غیر متناہیہ موجود بالفعل ہوں اور ان میں ترتیب بھی پائی جاتی ہو اس لئے ملا حسن کہتے ہیں کہ معلومات غیر متناہیہ چاہے ماضی سے متعلق ہوں یا مستقبل سے سب علم باری میں موجود بالفعل ہیں اور ان میں ترتیب بھی پائی جاتی ہے اور امور غیر متناہیہ کا تسلسل باطل ہے لہٰذا لازم آئے گا کہ علم کے انضمامات بھی غیر متناہیہ موجود بالفعل مرتب ہونے کی بنا پر باطل ہوں بطلان تسلسل کے لئے عند المناطقہ برہان تطبیق اور برہان تضایف جیسی دلیلیں دی جاتی ہیں۔

وایضاً یکون الامر المنضم حینئذ اول المعلولات وقد تقرر فی مدارکھم انه یکون اقوی فی الممکنات وھو اضعف فانه حینئذ یکون عرضاً قائماً بالمحل والاعراض اضعف وجوداً سیما اذا کانت صوراً مرتسمة فان الوجود الذھنی اضعف من الخارجی مطلقاً وایضاً صدور تلک المنضمات منه تعالیٰ اما ان یکون بالاضطرار او بالاختیار والاول باطل والثانی یوجب سبق العلم بھا فاما ان ینتھی الی الذات فیحصل المطلوب او لا فیلزم التسلسل المستحیل من جھة اخری فان قلت لانسلم استحالة الاضطرار فی الصفات الکمالیة قلت الالتزام الدخول فی ھذه الورطة الظلماء مع امکان الخلاص عنھا بوجه ادق واحسن کما سیاتی ترجیح المرجوح.

ترجمہ: — نیز امر منضم اس وقت اول معلولات ہوگا اور حکما حضرات کے نزدیک یہ ثابت ہے کہ اول معلول تمام ممکنات میں اقویٰ ہے۔ حالانکہ یہ یہاں اضعف ہے۔ اسلئے کہ یہ انضمام کے وقت عرض ہوگا محل کے ساتھ قائم ہوگا اور اعراض وجود کے اعتبار سے اضعف ہوتے ہیں بالخصوص جب کہ وہ صور مرتسمہ ہوں کیونکہ وجود ذہنی خواہ جوہر کا وجود ہو یا عرض کا وجود خارجی کے اعتبار سے اضعف ہوتا ہے۔ نیز ان منضمات کا صدور باری تعالیٰ سے یا تو بالاضطرار ہوگا یا بالاختیار اول باطل ہے اور ثانی مسبوق بالعلم کو موجب ہے تو یا تو علم سابق منتہیٰ ہوگا ذات باری تعالیٰ کی جانب تو اس صورت میں مطلوب ثابت ہوگا یا علم سابق ذات باری کی جانب منتہیٰ نہیں ہوگا تو دوسری جہت سے تسلسل مستحیل لازم آئے گا۔ اگر تم اعتراض کرو کہ صفات کمالیہ میں اضطرار کا استحالہ ہم تسلیم نہیں کرتے ہم کہیں گے کہ اس تاریک بھنور میں دخول کا التزام بہترین اور مستحسن طریقے سے اس سے چھٹکارہ کے امکان کے باوجود جیسا کہ عنقریب آئے گا، مرجوح کی ترجیح ہے۔

تشریح:- **و ایضاً یکون الامر المنضم ....**

یہاں سے شق انضمامی کے ابطال کی دوسری دلیل قائم کرتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ فاعل مختار ہے اور فاعل مختار کے لئے ضروری ہے کہ اس سے جس فعل کا صدور ہو تو صدور فعل سے قبل فاعل کو اس کا علم ہو لہٰذا اللہ تعالیٰ جب عقل اول کو پیدا کرنے کا ارادہ کرے گا (ذات باری سے جو سب سے پہلے معلول صادر ہوا ہے اسے عقل اول کہتے ہیں) تو ضروری ہے کہ اس کو اس کا علم پہلے سے ہو اور یہ قاعدہ ہے کہ وہ معلول جو ذات باری سے سب سے پہلے وجود میں آیا ہے وہ جمیع ممکنات میں سب سے اقوی ہے لہٰذا عقل اول سب سے اقوی معلول ہوگا تو اس کا جو علم ہوگا وہ بھی اقوی ہوگا حالانکہ یہاں یہ اضعف ہے اس لئے کہ یہ عرض ہے جو غیر کے ساتھ قائم ہے اور جو قائم بالغیر ہوتا ہے وہ اضعف ہوتا ہے۔ بالخصوص جبکہ وہ صور مرتسمہ ہوں لہٰذا اگر علم باری قائم منضم ہوگا تو اقوی کا اضعف ہونا لازم آئے گا۔

ایضا صدور تلک المنضمات منه ....

یہاں سے شق انضمامی کے ابطال پر تیسری دلیل قائم کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ ان منضمات کا صدور ذات باری تعالیٰ سے بالاختیار ہوگا یا بالاضطرار ہوگا۔ ثانی باطل ہے اس لئے کہ اس صورت میں للہ تعالیٰ کا فاعل مضطر ہونا لازم آئے گا اور جہل بھی لازم آتا ہے۔ اس لئے کہ فعل اضطراری میں فاعل کو صدور فعل سے قبل فعل کا علم نہیں ہوتا ہے لہٰذا ان کا صدور ذات باری سے بالاختیار ہی ہوگا اور فعل اختیاری میں یہ ضروری ہے کہ فاعل کو صدور فعل سے پہلے فعل کا علم ہو تو اب اس علم کی علت یا تو ذات باری خود ہوگی بایں طور کہ اس کا عین ہوگی تو ہمارا مطلوب ثابت ہے یا علت ذات باری کا غیر ہوگی تو وہ غیر بھی امر انضمامی ہوگا اور ذات باری سے بالاختیار صادر ہوگا تو وہ بھی باری تعالیٰ کے نزدیک مسبوق بالعلم ہوگا تو اس علم سابق کی جو علت ہوگا وہ یا تو ذات باری کا عین ہوگا یا غیر اگر عین ہے تو مطلوب ثابت ہوگا اور اگر غیر ہے تو وہ بھی امر انضمامی ہوگا اور اس کا بھی صدور اللہ تعالیٰ سے بالاختیار ہوگا تو وہ بھی مسبوق بالعلم ہوگا تو اس کے علم کی علت یا تو ذات باری کی عین ہوگی تو مطلوب ثابت ہے اور اگر غیر ہے تو وہی سابقہ تقریر کی جائے گی تو تسلسل لازم آئے گا جو محال ہے لہٰذا اگر علم باری کو قائم منضم مانا جائے گا تو محال لازم آئے گا۔

اعتراض:- ہم وہ صورت منضم جو ذات باری کا علم ہے اس کا صدور باری تعالیٰ سے بالاضطرار مانتے ہیں لہٰذا اللہ تعالیٰ کو اس کا علم صدور فعل سے پہلے لازم نہیں ہوگا اس لئے کہ فعل اختیاری میں فاعل کو صدور فعل سے قبل اس کا علم ہوتا ہے مگر جو بالاضطرار صادر ہو اس کے صدور سے قبل اس کا علم فاعل کو ضروری نہیں۔

جواب:- ذات باری کے علم کا عین ذات ہونا راجح ہے لہٰذا اس شق کو چھوڑ کر اضطرار تسلیم کرنا اپنے کو تاریک گڈھے میں

ڈالنا ہے جب کہ اس سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لئے بہترین تدقیقی راستے موجود ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ صفات عالیہ میں اضطرار نقص وعیب نہیں ہے کیونکہ علم باری کو اختیاری مانا جائے تو اس کا حصول اختیار باری پر موقوف ہوگا تو اللہ تعالیٰ کا علم جو اس کی صفت ہے قدیم نہ ہوگی حادث ہوگی۔

واما الاحتمال الثالث منها فلان كون الامر الانتزاعى منشأ للانكشاف اما ان يكون بحسب المنشا فيرجع الى احد الشقوق الباقية او بحسب نفس مفهومه الانتزاعى فلاتحصل له الا بعد الانتزاع وبعده يصير منضما الى المنتزع بالكسر فيرجع الى الثانى.

ترجمہ:- لیکن احتمالات اربعہ اخیرہ میں سے تیسرا احتمال تو یہ اس لئے باطل ہے کہ اگر باری تعالیٰ کے علم کو انتزاعی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ علم جس سے منتزع ہوتا ہے وہ امر انتزاعی ہے تو انتزاعی کے علاوہ جتنی شقیں ذکر ہوئی ہیں ان میں سے کوئی ہوگا یا علم باری تعالیٰ کو انتزاعی اس لئے کہتے ہیں کہ وہ منتزع بالفتح ہے اس صورت میں مفہوم انتزاعی انتزاع کے بعد ہی حاصل ہوگا اور بعد انتزاع وہ منتزع کی جانب منضم ہوگا تو یہ شق انضمام کی جانب راجع ہوگا۔

تشریح:- **اما الاحتمال الثالث** ....

اس عبارت سے شارح نے تیسرے احتمال کے ابطال پر دلیل قائم کی ہے فرماتے ہیں کہ واجب تعالیٰ کا علم بالممکن اگر امر منتزع ہو تو اس انتزاع کا منشا کوئی ضرور ہوگا اس لئے کہ امر انتزاعی کا منشا کوئی ضرور ہوتا ہے جیسے کہ منطقہ، قطب۔ دوائر صغار و کبار، اور محور وغیرہ کا منشا کرہ ہوتا ہے۔ کہ کرہ سے ان سب امور مذکورہ کا انتزاع کیا جاتا ہے۔

لہٰذا ہم پوچھتے ہیں کہ علم باری کو انتزاعی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ جس سے متصرح ہے وہ خود امر انتزاعی ہے یا اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ خود ایسا مفہوم ہے جو تشریح شدہ ہے پہلی صورت میں ہم اس منشا کے بارے میں سوال کرتے ہیں یا تو وہ ذات باری تعالیٰ کا عین ہوگا یا جز ہوگا یا قائم منضم ہوگا یا امر منفصل اگر عین ہوگا تو ہمارا دعویٰ ثابت ہے اور اگر جزء ہوگا تو اس کا ابطال دلائل ماسبق سے گزر چکا ہے اور اگر قائم منضم ہوگا تو شق انضمامی کے ابطال کی دلیل سے اس کا بھی ابطال ہوگا اور اگر منفصل ہوگا تو شق انفصال کے بطلان سے اس کا بھی بطلان ہوگا۔

اور اگر علم باری کو انتزاعی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ خود ایک تشریح شدہ مفہوم ہے تو یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ مفہوم انتزاع سے قبل حاصل نہیں ہوگا لہٰذا مبداء علم نہیں ہوسکتا اور انتزاع کے بعد منتزع کے ذہن کے ساتھ قائم منضم ہوگا تو شق انضمام کے بطلان سے باطل ہو جائے گا۔

واما الرابع فلانه يؤدى الى الاستكمال بالمنفصلات فان العلم صفة كمالية له تعالىٰ ولا يجترى العقل عليه وكذا يلزم الاضطرار الفاحش ان لم يسبقها علم وان يسبقها يرجع الى

باقی الاحتمالات و ایضاً یلزم نسبة الجهل الی جنابه تعالیٰ فی مرتبة تقرر ذاته و صفاته تعالیٰ الله عن ذلک علواً کبیراً و ایضاً تلک العلوم المنفصلات غیر متناهیة لعدم تناهی معلوماته و مترتبة لترتبها کما ذکرنا و موجودة بالفعل و الایلزم الجهل لانتفاء علم البعض حینئذ و فی هذا الشق الاخیر یتحقق خمسة مذاهب.

ترجمہ:- لیکن چوتھا احتمال تو یہ اس لئے باطل ہے کہ یہ منفصلات سے طلب کمال کی جانب لے جاتا ہے اس لئے کہ علم واجب تعالیٰ کی صفت کمالیہ ہے اور عقل اس کی جرأت نہیں کرسکتی کہ اللہ اپنا علم غیر سے حاصل کرے، نیز اضطرار فاحش لازم آئے گا اگر مسبوق بالعلم نہ ہو اور اگر مسبوق بالعلم ہو تو باقی احتمالات کی جانب راجع ہوگا نیز باری تعالیٰ کی جانب جہل کی نسبت لازم آئے گی واجب تعالیٰ کی ذات وصفات کے ثبوت کے مرتبہ میں حالانکہ واجب تعالیٰ جہل سے بلند و بالا ہے، نیز علوم منفصلہ معلومات کے غیر متناہی ہونے کی وجہ سے غیر متناہی ہوں گے اور معلومات کے مرتب ہونے کی وجہ سے علوم منفصلہ مرتب ہوں گے جیسا کہ ہم نے ماقبل میں ذکر کیا ہے اور علوم منفصلہ موجود بالفعل بھی ہوں گے ورنہ ذات باری تعالیٰ کے لئے جہل لازم آئے گا بعض علم کے انتفا کی وجہ سے اور اس آخری شق انفصال میں پانچ مذاہب متحقق ہوتے ہیں۔

تشریح:- و اما الرابع ....

یہاں سے شارح نے چوتھے احتمال کے ابطال پر چند دلیلیں قائم کی ہیں فرماتے ہیں کہ اگر واجب تعالیٰ کا علم ذات باری تعالیٰ سے امر منفصل ہو تو چونکہ علم صفات کمالیہ سے ہے لہٰذا واجب تعالیٰ کا استکمال بالغیر لازم آتا ہے جو کہ وجوب ذاتی کے منافی ہے اور حدوث کی علامت ہے اور عقل اس قول کی جرأت نہیں کرسکتی اس لئے کہ یہ احتیاج کو مستلزم ہے اسی طرح سے اگر علم باری تعالیٰ امر منفصل ہو تو اس کا صدور ذات باری تعالیٰ سے یا تو بالقصد ہوگا یا بالاضطرار ہوگا اگر ثانی ہے تو باری تعالیٰ فاعل مضطر ہو جائے گا اور اس میں صدور فعل سے پہلے فاعل کو علم نہیں ہوتا ہے اس لئے واجب تعالیٰ کے لئے جہل بھی لازم آئے گا اور اگر بالقصد ہوگا تو واجب تعالیٰ کو اس کے صدور سے پہلے علم ہوگا اس لئے کہ فاعل مختار کو صدور فعل سے پہلے علم ہوتا ہے تو ہم اس علم کے بارے میں سوال کریں گے یا تو یہ عین ذات ہوگا۔ یا جزء ذات ہوگا یا قائم منضم ہوگا یا امر منتزع ہوگا شق اول میں ہمارا دعویٰ ثابت ہوگا اور آخر کے تین احتمال کا ابطال سابقہ دلائل سے ہوگا۔

صفات کمالیہ کا اضطراری ہونا نقص نہیں یہ پہلے بتایا جا چکا ہے۔

اسی طرح واجب تعالیٰ کا علم اگر امر منفصل ہو تو جب امور منفصلہ سے قطع نظر صرف ذات باری پر نظر کی جائے گی تو واجب تعالیٰ کے لئے جہل لازم آئے گا جو وجوب ذاتی کے منافی ہے اسی طرح اگر علم باری تعالیٰ امر منفصل ہو تو معلومات کے غیر متناہی ہونے کی وجہ سے یہ علوم بھی غیر متناہی ہوں گے اور چونکہ معلومات علم باری میں مرتب موجود بالفعل ہیں لہٰذا

علوم منفصلہ بھی مرتب موجود بالفعل ہوں گے ورنہ واجب تعالیٰ کے لئے جہل لازم آئے گا اور اس طرح کے امور غیر متناہیہ کا ابطال برہان تطبیق وتضایف سے ثابت ہے۔

لہٰذا جب چاروں احتمالات اخیرہ باطل ہیں تو احتمال اول یعنی علم باری تعالیٰ ذات باری تعالیٰ کا عین ہے خود ثابت ہو جائے گا۔

وفی هٰذا الشق الاخیر یتحقق خمسة مذاهب

ثم لما فرغ الشارح عن ابطال الاحتمالات الاربعة شرع فی تعداد المذاهب وابطالها.

علم باری تعالیٰ کے سلسلے میں جو پانچ احتمالات عقلیہ نکلتے ہیں ان میں جو چار احتمالات باطل ہیں ان احتمالات باطلہ کی آخری شق جو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم ذات باری تعالیٰ سے امر منفصل ہے اس احتمال باطل میں پانچ مذاہب متحقق ہوتے ہیں، سب سے پہلا مذہب افلاطون کا ہے۔

الاول قول افلاطون بان علوم الباری تعالیٰ بالممکنات صور قائمة بنفسها مجردة عن المادة وهذا المذهب مع بطلانه بما مریبطل بان الصور بعضها اعراض وهی طبیعة ناعتیة لا یجوز ان تقوم بنفسها. اقول فی وجه التفصی عنه ان مراده بالقائم بنفسها ان لا تقوم بالعالم بها وحینئذ یجوز ان یکون صور الاعراض کالسواد والبیاض مثلاً قائمة بالمحال کالاجسام مثلاً غیر قائمة بالباری تعالیٰ فان قلت علم السواد بدون الجسم ممکن قلت لعله لا یمکن فی علم الباری تعالیٰ لامر لایعلمه الا هو کما لایمکن وجود السواد فی الخارج بدون الجسم لامر یعلمه الممکن ایضاً.

ترجمہ: - پہلا قول افلاطون کا ہے، افلاطون کے نزدیک باری تعالیٰ کا علم بالممکن ممکنات کی وہ صورتیں ہیں جو بذاتہ قائم ہوتی ہیں اور مجرد عن المادہ ہوتی ہیں یہ مذہب شق انفصال کے بطلان کی دلیل سے باطل ہو جاتا ہے نیز اس طور سے بھی باطل ہو جاتا ہے کہ بعض صورتیں اعراض ہیں اور یہ ایسی طبیعتیں ہیں جو وصفیہ ہوتی ہیں بذاتہ قائم نہیں ہوتی ہیں اس اعتراض سے چھٹکارہ حاصل کرنے کے لئے میں کہوں گا کہ افلاطون کی مراد قائم بنفسہ سے یہ ہے کہ وہ ذات واجب تعالیٰ کے ساتھ قائم نہ ہوں اور اس وقت ممکن ہے کہ اعراض کی صورتیں جیسے سواد اور بیاض مثلاً اپنے محل کے ساتھ قائم ہوں ذات باری کے ساتھ نہ قائم ہوں۔ اگر تم اعتراض کرو کہ سواد کا علم بغیر جسم کے ممکن ہے میں کہوں گا کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ علم باری میں یہ ممکن نہ ہو کسی ایسے امر کی وجہ سے جس کو صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہو جیسے کہ سواد کا وجود خارج میں بغیر جسم کے ممکن نہیں ہے ایسے امر کی وجہ سے جس کو ممکن بھی جانتا ہے۔

تشریح:- **قول افلاطون**.........

افلاطون کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم بالممکنات ممکنات کی وہ صورتیں ہیں جو بذاتہ قائم ہوتی ہیں۔

وھٰذالمذھب مع بطلانه بما مریبطل:- ملاحسن اس عبارت سے افلاطون کے قول کو باطل کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ افلاطون کا یہ مذہب ان گزشتہ دلیلوں سے باطل ہے جو دلیلیں ابھی ابھی آخری شق انفصال کے ابطال پر قائم کی گئی ہیں اس لئے کہ جب اللہ تعالیٰ کا علم ممکنات کی وہ صورتیں ہوں گی جو بذاتہ قائم ہوں گی تو ممکنات کی صورتیں ذات باری تعالیٰ سے منفصل ہوں گی اور جب ذات باری تعالیٰ سے منفصل ہوں گی تو ذات باری کا غیر ہوں گی تو اللہ تعالیٰ کو جب ان کا علم ہوگا تو ان کے علم سے اللہ تعالیٰ کا استکمال لازم آئے گا اسی طرح سے اگر ان صورتوں کے علم کا صدور اللہ تعالیٰ سے بالاضطرار ہے تو جہل لازم آئے گا اور اگر بالاختیار ہے تو اختیار کی صورت میں جو احتمالات باطلہ نکلتے ہیں وہ ساری خرابیاں لازم آئیں گی لہٰذا ان تمام دلیلوں سے افلاطون کا مذہب باطل ہے نیز افلاطون کے مذہب پر ایک خرابی یہ بھی لازم آتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم ممکنات کی تمام صورتوں کو شامل نہ ہو اس لئے کہ ممکنات میں سے بعض جوہر ہیں بعض اعراض جوہر کی صورتیں تو بذاتہ قائم ہوتی ہیں لیکن اعراض کی صورتیں بذاتہ قائم نہیں ہوتیں چونکہ افلاطون کا مذہب علم باری کے سلسلے میں ممکنات کی وہ صورتیں ہیں جو بذاتہ قائم ہیں تو جوہر کی صورتوں کو اللہ تعالیٰ کا علم شامل ہوا کیونکہ جوہر کی صورتیں بذاتہ قائم ہوتی ہیں لیکن عرض کی صورتوں کو اللہ تعالیٰ کا علم شامل نہیں ہوگا کیونکہ یہ بذاتہ قائم نہیں ہوتی ہیں لہٰذا افلاطون کے مذہب پر لازم آتا ہے کہ اعراض سے اللہ تعالیٰ جاہل ہو۔

اقول فی وجه التفصی عنه

اس عبارت سے ملاحسن افلاطون کے مذہب پر جو آخری اعتراض عدم شمول اعراض کا لازم آتا ہے اس کا جواب پیش کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ افلاطون کی مراد صور قائم بنفسہ سے یہ ہے کہ ممکنات کی صورتیں عالم یعنی ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہ ہوں عام ازیں کہ وہ صورتیں بذاتہ قائم ہوں جیسے کہ جواہر کی صورتیں ہیں یا محل کے ساتھ قائم ہوں جیسے کہ اعراض کی صورتیں لہٰذا اللہ تعالیٰ کا علم افلاطون کے مذہب پر ہر قسم کی صورتوں کو شامل ہوگا۔

فان قلت:- شارح نے ابھی جو یہ تشریح کی کہ اعراض کا قیام محل کے ساتھ ہوتا ہے اس تشریح سے یہ لازم آتا ہے کہ اعراض کا علم بغیر محل کے نہ ہو اس لئے کہ اعراض جب محل سے جدا نہیں ہوں گے تو اعراض کا علم بھی محل کے علم سے منفک نہیں ہوگا حالانکہ اعراض کا علم بغیر محل کے ممکن ہے بلکہ واقع ہے جیسے کہ ہمیں سواد کا علم ہوتا ہے اور سواد کے محل جسم کا علم نہیں ہوتا لہٰذا لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ عالم بالسواد ہو بغیر جسم کے علم کے جبکہ شارح کی توضیح سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو بغیر جسم کے

علم کے سواد کا علم نہیں ہوگا۔

جواب: -ممکن کے لئے تو یہ ممکن ہے کہ اعراض کا علم بغیر اعراض کے محل کے ہو جائے جیسے کہ سواد کا علم بغیر جسم کے ہو جاتا ہے، لیکن واجب تعالیٰ کے لئے ہم یہ تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو بغیر محل کے علم کے اعراض کا علم نہیں ہوگا اور اس کی کیا وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو بغیر محل کے علم کے اعراض کا علم نہیں ہوتا ہے ہم نہیں جانتے اسے صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے۔ جیسے کہ خارج میں عرض کا وجود بغیر محل کے نہیں ہوتا اور اس کی وجہ ہم بھی جانتے ہیں۔ یعنی ممکن بھی جانتا ہے جیسے کہ اسے واجب تعالیٰ جانتا ہے اور یہ وجہ سواد کا اس کیف کے تحت میں ہونا ہے جو خارج میں بغیر قیام بالموضوع کے نہیں پایا جاتا ہے اس لئے کہ سواد حقائق ناعتیہ میں سے ہے۔

والثانی قول اکثر المشائین من وجود الممکنات الموجودة فی الدهر المعبر عنه فی الواقع من غیر تقدم وتاخر فالممکنات الموجودة فی الدهر الحاضرة عنده تعالیٰ هو العلم بها وفیه انه لا یشمل العلم بالممتنعات والممکنات المعدومة ازلاً وابداً فانها لا وجودلها فی الدهر اصلاً الا ان یقال بالتوزیع بان یکون علم البعض بالوجود الدهری والبعض الآخر بطریق آخر وفیه مافیه.

ترجمہ: - دوسرا قول اکثر مشائین کا ہے یہ حضرات کہتے ہیں کہ ممکنات موجودہ بغیر تقدم وتاخر کے اس دہر میں موجود ہیں جس کی تعبیر واقع سے کی جاتی ہے تو ممکنات جو دہر میں موجود ہیں باری تعالیٰ کے نزدیک حاضر ہیں وہی واجب تعالیٰ کا علم بالممکن ہے اس قول میں اعتراض یہ ہوگا کہ اس صورت میں باری تعالیٰ کا علم ممتنعات کو اور ان ممکنات کو جو ازلاً وابداً معدوم ہیں شامل نہیں ہوگا اس لئے کہ امتناع اور عدم کی وجہ سے دھر میں ان کا وجود ہی نہیں ہے مگر جواب میں یہ کہا جائے گا کہ بعض کا علم وجود دھری سے ہوگا اور بعض دیگر کا علم دوسرے طریقے سے وفیہ مافیہ اس تقسیم میں ضعف ہے۔

تشریح: - **الثانی ....**

علم باری کے سلسلے میں دوسرا مذہب اکثر مشائین کا ہے ارسطو کے متبعین کو مشائین کہا جاتا ہے۔ مشائین کا مذہب یہ ہے کہ تمام ممکنات جو دہر میں موجود ہیں جن کی تعبیر لفظ واقع سے کی جاتی ہے یہ سارے کے سارے ممکنات بغیر کسی تقدم و تاخر کے اللہ تعالیٰ کے نزدیک حاضر ہیں ان ممکنات کا اللہ تعالیٰ کے نزدیک حاضر ہونا ہی اللہ تعالیٰ کا علم بالممکن ہے۔

وفیه انه لایشمل: — اس عبارت سے ملاحسن نے مشائین کے مذہب پر اعتراض کیا ہے، اعتراض یہ ہے کہ وہ ممتنعات جن کا زمانے میں وجود محال ہے اور وہ ممکنات جو ازل سے لے کر ابد تک معدوم ہیں جن کا زمانے میں کبھی بھی وجود نہیں ہوگا ان دونوں کو اللہ تعالیٰ کا علم مشائین کے مذہب پر شامل نہیں ہوگا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا علم اس مذہب پر انھیں ممکنات

کوشامل ہوگا جو زمانے میں موجود ہیں اور ممتنعات اور ممکنات معدومہ جب زمانے میں موجود ہی نہیں ہوں گے تو ان دونوں کو اللہ تعالیٰ کا علم کیونکر شامل ہوگا۔

الا ان یقال بالتوزیع:— اس عبارت سے ملاحسن نے اس اعتراض کا جواب پیش کیا ہے جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم ہر ایک کو شامل ہے وہ اس طرح سے کہ وہ ممکنات جو زمانے میں موجود ہیں وہ اپنے وجود دہری کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے نزدیک حاضر ہیں اس طرح سے اللہ تعالیٰ کو ان کا علم ہے اور بعض دوسرے ممکنات جو معدوم ہیں اور ممتنعات جن کا خارج میں وجود نہیں ہے ان دونوں کو اللہ تعالیٰ کا علم اس طرح سے شامل ہوگا کہ ان دونوں کے خارج میں نہ پائے جانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کی صورتیں بھی فی نفسہ موجود نہ ہوں بلکہ ہوسکتا ہے کہ اس عالم میں ان کی صورتیں نہ پائی جاتی ہوں لیکن عالم آخرت جس کو عالم مثال کہا جاتا ہے اس میں پائی جاتی ہوں تو ان کی وہ صورتیں جو عالم مثال میں پائی جاتی ہوں وہی اللہ تعالیٰ کے نزدیک حاضر ہوں اور اللہ تعالیٰ کو ان کا علم ہو لہٰذا اللہ تعالیٰ کا علم ممکنات موجودہ معدومہ اور ممتنعات سب کو شامل ہوگا۔

وفیہ مافیہ:— ملاحسن نے اس عبارت سے جواب کی تضعیف کی ہے وہ یہ ہے کہ مشائین عالم مثال کے قائل ہی نہیں ہاں افلاطون ضرور عالم مثال کا قائل ہے لہٰذا مشائین کے مذہب پر عالم مثال کی صورت نکال کر جواب اسی وقت صحیح ہوگا جبکہ مشائین عالم مثال کے قائل ہوتے اور جب یہ اس کے قائل ہی نہیں تو عالم مثال کی صورت میں جواب دینا صحیح نہیں نیز علم حقیقت واحدہ ہے لہٰذا یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ بعض کا علم ایک طریقے سے ہے اور بعض دوسرے کا علم دوسرے طریقے سے ہے لہٰذا تقسیم غیر مستقیم ہے۔

ویبطل هذا المذهب مع مامر بابطال المعية الدهرية باجراء براهين التسلسل فيه لوجود الامور الغير المتناهية بالفعل كما هو المقرر عندهم من ان الماضيات والمستقبلات كلها موجودة فى الدهر المعبر عنه بالواقع بالفعل اما وجود الترتيب فلما ذكرت فى شق الانضمام آنفاً ولانّ المعدات فيها ترتيب طبعى فى الدهر وفى المتصلات كالحركة والزمان الغير المتناهيين يكفى الاتصال للترتيب ولا يحتاج الى ترتيب آخر كما فى الخط والسطح ولابطال المعية الدهرية لنا بيانات اخرىٰ عريضة لا يتحملها المقام.

ترجمہ:— اور یہ مذہب لزوم استکمال بالغیر اور نسبۃ الجہل کی گذشتہ دلیل سے باطل ہوجاتا ہے اور معیت دہریہ کے ابطال سے بھی باطل ہوجاتا ہے جس میں کہ تسلسل کی دلیلیں جاری ہوتی ہیں امور غیر متناہیہ کے موجود بالفعل ہونے کی وجہ سے جیسا کہ یہ حکماء کے نزدیک ثابت ہے کہ ماضی و مستقبل کی تمام چیزیں زمانے میں موجود بالفعل ہیں اور ان کی تعبیر واقع

سے کی جاتی ہے رہاان میں ترتیب کا وجودتو یہ اس وجہ سے ہے جسے ہم نے ابھی شق انضمام میں ذکر کیا ہے اور اس لئے کہ معدات جودھر میں ہیں ان میں ترتیب طبعی پائی جاتی ہے اور متصلات میں جیسے حرکت اور زمانہ غیر متناہیہ تو ان میں ترتیب کے لئے اتصال کافی ہے کسی دوسری ترتیب وضع یا علیت یا لزوم کی حاجت نہیں ہے جیسے کہ خط اور سطح میں اتصال یقینی ہے اور معیت دہریہ کے ابطال کے لئے ہمارے پاس دوسری تفصیلی دلیلیں بھی ہیں مقام ان کا متحمل نہیں ہے۔

تشریح:- هذا المذهب مع مامر بابطال المعية الدهرية بما جراء براهين التسلسل فيه.

اس عبارت سے ملاحسن مشائین کے قول کو باطل کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ شق انفصال کے بطلان پر جو دلیلیں قائم کی گئی ہیں انہیں دلیلوں سے مشائین کا مذہب باطل ہو جاتا ہے کیونکہ مشائین کے مذہب پر بھی اللہ تعالیٰ کا علم امر منفصل ہوتا ہے ساتھ ہی ساتھ ان دلیلوں سے بھی مشائین کا مذہب باطل ہوتا ہے جو دلیلیں تسلسل کے بطلان پر قائم کی جاتی ہیں جیسے کہ برہان تطبیق اور برہان تضایف ہے کیونکہ یہ دونوں دلیلیں ممکنات کے وجود فی الدہر کے ابطال پر قائم کی جاسکتی ہیں جن کی تفصیل یہ ہے کہ بطلان تسلسل پر جو دلیل قائم کی جاتی ہیں اس کے لئے دو امر ضروری ہے پہلی چیز تو یہ ضروری ہے کہ امور غیر متناہیہ موجود بالفعل ہوں دوسری چیز یہ ضروری ہے کہ امور غیر متناہیہ میں ترتیب بھی پائی جاتی ہو اس طور پر کہ ایک مقدم ہو اور دوسرا مؤخر ہو اور یہاں پر یعنی ممکنات موجود فی الدہر میں دونوں چیزیں موجود ہیں لیکن پہلی چیز یعنی امور غیر متناہیہ کا موجود بالفعل ہونا تو یہ اس لئے ثابت ہے کہ حکما اس بات کے قائل ہیں کہ ماضی اور مستقبل کے تمام کے تمام ممکنات زمانے میں موجود بالفعل ہیں لیکن دوسری چیز یعنی امور غیر متناہیہ میں ترتیب کا ہونا تو یہ اس لئے ثابت ہے کہ ابھی شارح نے شق انضمامی میں یہ ثابت کیا ہے کہ معلومات غیر متناہیہ مستقبلہ ہوں یا ماضیہ یہ مرتب ہیں اب ان میں ترتیب زمانی ہو یا طبعی تو اب جب معلومات وممکنات غیر متناہیہ موجود بالفعل ہیں تو ان کا علم بھی موجود بالفعل ہوگا اور جب معلومات وممکنات غیر متناہیہ میں ترتیب ہے تو ان کے علم میں بھی ترتیب ہوگی تو مشائین کے مذہب پر ممکنات غیر متناہیہ جو زمانے میں موجود ہیں ان کا وجود بالفعل ہے اور وہ مرتب بھی ہیں اور ہر جملہ ایسے امور جو غیر متناہی ہوں اور موجود بالفعل ہوں ان کا وجود برہان تطبیق اور تضایف سے باطل ہے لہذا مشائین کا مذہب باطل ہے۔

ولان المعدات فيها ترتيب طبعى فى الدهر

اس عبارت سے ملاحسن ممکنات غیر متناہیہ موجود بالفعل میں ترتیب کو ایک دوسری دلیل سے ثابت کرتے ہیں وہ اس طرح سے کہ معدا اسے کہتے ہیں جو اپنا وجود فنا کر کے دوسرے کو وجود دے اور معدی لہٗ اسے کہتے ہیں جس کو وجود دے

اب اس میں معد کا وجود معدی لہ کے وجود پر طبعاً مقدم ہوتا ہے اور معدی لہ اس سے متاخر ہوتا ہے جیسے کہ نطفہ کا وجود علقہ کے وجود پر طبعا مقدم ہوتا ہے جو نطفہ کہ علقہ کے لئے معد ہوتا ہے اور علقہ کا وجود مضغہ کے وجود پر مقدم ہوتا ہے جو علقہ کہ مضغہ کے لئے معد ہوتا ہے تو جیسے یہاں پر معد اور معدی لہ میں ترتیب پائی جاتی ہے اس طرح سے تمام ممکنات غیر متناہیہ موجود بالفعل فی الدہر میں بھی ترتیب پائی جائے گی اور یہ ترتیب طبعی ہوگی اور ذاتی ہوگی اس لئے کہ معد کا معدی لہ محتاج ہوگا لیکن امر اول امر ثانی کے لئے علت تامہ نہیں ہوگا بلکہ اول یعنی معد ثانی یعنی معدی لہ پر مقدم ہوگا اور معدی لہ متاخر ہوگا یہی ترتیب طبعی ہے۔

وفی المتصلات کالحرکة والزمان الغیر المتناهین

اس عبارت سے ملاحسن نے ایک اعتراض کا دفعیہ کیا ہے جو یہ ہے کہ وہ ممکنات غیر متناہیہ جو منفصل ہیں اور ان میں آپس میں کوئی حد مشترک نہ ہو جیسے چار، پانچ، چھ، سات، زمین، آسمان، چاند، سورج وغیرہ ان میں تو ترتیب کا تحقق ہوسکتا ہے لیکن وہ ممکنات جو متصل ہیں اور ان میں آپس میں کوئی حد مشترک ہو اور ان میں ایک دوسرے سے اتصال ہو جیسے حرکت غیر متناہیہ اور زمانہ غیر متناہیہ تو جب یہ ایک دوسرے سے متصل ہیں تو ان میں ترتیب کا تحقق کیونکہ ہوگا۔

اس کا جواب اس طرح پیش کرتے ہیں کہ ان کا ایک دوسرے سے اتصال ترتیب کے لئے کافی ہے اس لئے کہ جب یہ متصل ہوں گے تو ضرور ان کا کوئی مبدا ہوگا اور ضرور ان میں اول، ثانی، ثالث، رابع کا تعین ہوگا اس لئے کہ کوئی جزء پہلے ہوگا کوئی اس کے بعد میں ہوگا جیسے کہ جسم پہلے ہوتا ہے پھر اس کا آخری کنارہ سطح ہوتا ہے اور سطح کا آخری کنارہ خط ہوتا ہے اور ترتیب کے لئے بس اتنا کافی ہے کسی اور ترتیب طبعی وغیرہ کی حاجت نہیں ہے اس لئے کہ برہان تطبیق وغیرہ کے اجراء کے لئے اتنا کافی ہے کہ اس میں اول، ثانی، ثالث نکل سکے۔

ولا بطال المعیة الدهرية

اس عبارت سے ملاحسن نے یہ بتایا ہے کہ وجود ممکنات فی الدہر جن کو معیۃ دہریہ کہا جاتا ہے اس کے ابطال پر اور بھی دلیلیں ہیں یہ مقام ان دلیلوں کے ذکر کی اجازت نہیں دیتا اس لئے ہم انھیں ذکر نہیں کرتے ہیں۔

والثالث قول بعضهم من ان صور الاشياء كلها حاصلة فی العقل الاول وهو مع الصور كلها حاضر عند الباری تعالیٰ فالعقل الاول مع الصور علم حقيقی للباری تعالیٰ اقول يرد عليه مع مامر ان يكون علم الباری تعالیٰ للممكنات بعد علم العقل الاول فان الصور الحاصلة فيه بعده والعقل بعد الباری تعالیٰ وهو كما ترى.

ترجمہ:- تیسرا مذہب بعض مشائین کا ہے ان کا مذہب یہ ہے کہ اشیاء کی تمام صورتیں عقل اول میں حاصل ہیں اور عقل اول تمام اشکال وصور کے ساتھ باری تعالیٰ کے نزدیک حاضر ہے، تو عقل اوّل مع صور واجب تعالیٰ کا علم حقیقی ہے۔ میں کہتا ہوں گذشتہ اعتراض اس پر بھی وارد ہوتا ہے نیز اس مذہب پر یہ بھی ہوگا کہ باری تعالیٰ کو ممکنات کا علم عقل اول کے علم کے بعد ہواس لئے کہ عقل اول میں جو صورتیں ہوں گی وہ عقل اول کے وجود کے بعد ہی ہوں گی اور عقل اول کا وجود باری تعالیٰ کے بعد ہوگا اور عقل اول کے وجود کے بعد باری تعالیٰ کے علم بالممکن اور اس کا بطلان تم دیکھ رہے ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ کو اشیاء کا علم ہر شئے سے پہلے ہے۔

تشریح:- **والثالث..............**

تیسرا قول بعض مشائین مثلاً محقق نصیر الدین طوسی اور ان کے متبعین کا ہے اور شیخ بوعلی ابن سینا نے بھی شفا میں علم باری کے سلسلے میں یہی قول اختیار کیا ہے محقق نصیر الدین طوسی کہتے ہیں کہ عقل اول میں جمیع ممکنات کی صورتیں واشکال حاصل ہوتی ہیں پھر عقل اول اپنی جمیع اشکال وصور کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے نزدیک موجود ہوتا ہے یہی اللہ تعالیٰ کا علم بالممکنات ہے۔

اقول یرد علیه:- اس عبارت سے ملاحسن اس تیسرے قول کا ابطال کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی علم باری تعالیٰ امر منفصل ہوگا لہٰذا شق انفصال کی صورت میں جو خرابیاں مثلاً استکمال بالغیر اور جہل وغیرہ لازم آتی ہیں وہ ساری خرابیاں اس مذہب پر بھی لازم آئیں گی لہٰذا یہ مذہب باطل ہے۔ نیز اس مذہب پر ایک خرابی اور لازم آئے گی وہ یہ کہ اس سے لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جمیع ممکنات کا علم عقل اول کے وجود کے بعد ہو اس لئے کہ عقل اول کا بغیر اپنے وجود کے جمیع اشکال حاصلہ کے ساتھ عند اللہ تعالیٰ حاضر ہونے کا کوئی سوال ہی نہیں ہوتا تو جس وقت میں کہ عقل اول کا وجود نہیں ہوا تھا اس وقت میں لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ممکنات سے جاہل رہا ہو اور اللہ تعالیٰ کے لئے جہل ممتنع ہے۔

اور اس مذہب پر چونکہ لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جمیع ممکنات کا علم عقل اول کے بعد ہو اور ممکنات میں عقل اول بھی شامل ہے۔ لہٰذا لازم آیا کہ عقل اول کے وجود سے پہلے اللہ تعالیٰ کو عقل اول کا علم نہ ہو۔ اسی طرح سے عقل اول کے وجود سے پہلے دیگر ممکنات کا بھی علم نہ ہو حالانکہ امر واقعی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جمیع ممکنات کا علم ممکنات کے وجود سے پیشتر حاصل ہے۔ لہٰذا محقق نصیر الدین طوسی کا مذہب باطل ہے۔

والرابع قول المعتزلة من ان المعدومات الممکنة ثابتة فی علم الواقع غیر موجودة فیه وهی العلم للباری تعالیٰ و فیه بعد ما اورد سابقاً وهن ظاهر فان الثبوت هو الوجود ولو

ارید بہ معنی اٰخر فلا یفی بالمقصود.

ترجمہ:- چوتھا قول معتزلہ کا ہے ان کا مذہب علم باری تعالیٰ کے بارے میں یہ ہے کہ معدومات ممکنہ عالم واقع میں موجود تو نہیں ہیں مگر ثابت ہیں اور یہی باری تعالیٰ کا علم ہے اس مذہب پر گذشتہ اعتراض کے ورود کے بعد کمزوری ظاہر ہے کیونکہ ثبوت ہی وجود ہے اور اگر اس سے کوئی دوسرا معنی مراد ہے تو وہ مقصود کو پورا نہ کرے گا۔

تشریح:- والرابع:- علم باری تعالیٰ کے سلسلے میں چوتھا قول معتزلہ کا ہے۔ ان کا قول اللہ تعالیٰ کے علم بالممکنات کے بارے میں یہ ہے کہ معدومات ممکنہ اپنے وجود سے پہلے ثابت ہیں اور غیر موجود ہیں۔ اور یہی ممکنات کا ثبوت اللہ تعالیٰ کا علم بالممکن ہے۔

تشریح:- معتزلہ کا خیال یہ ہے کہ وجود اور عدم کے درمیان ایک درجہ ہے جس کو ثبوت کہتے ہیں۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ ممکنات عالم واقع میں ثابت ہیں مگر موجود نہیں ہیں ان کا عالم واقع میں ثبوت ہی اللہ تعالیٰ کا علم ہے۔

وفیہ بعد ما اورد سابقاً وھن ظاھر ......

اس عبارت سے ملاحسن نے معتزلہ کے قول کے ابطال کی جانب اشارہ کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ یہ مذہب بھی شق انفصال میں داخل ہے۔ لہٰذا شق انفصال کی صورت میں جو خرابی لازم آتی ہے مثلاً یہ کہ علم باری ممتنعات کو شامل نہ ہو اور استکمال بالغیر وغیرہ اس مذہب پر بھی لازم آئیں گی۔ لہٰذا شق انفصال کے ابطال کی دلیلوں سے یہ مذہب بھی باطل ہو جاتا ہے، مزید اس مذہب پر یہ اعتراض بھی وارد ہوتا ہے کہ ثبوت اور وجود یہ دونوں مترادف ہیں، جو ثبوت ہے وہی وجود ہے اور جو وجود ہے وہی ثبوت ہے۔ لہٰذا یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ کوئی چیز ثابت ہو اور موجود نہ ہو یا کوئی چیز موجود ہو اور ثابت نہ ہو لہٰذا معتزلہ کا ثبوت کا اقرار کرنا اور وجود کی نفی کرنا فاسد ہے اور اگر معتزلہ ثبوت کا ایک دوسرا معنی کسی چیز کا بغیر تحقق واقعی کے ہونا مراد لیں جیسے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ہم کسی چیز کو دیکھتے ہیں اور ہمیں ایسا نظر آتا ہے کہ وہ چیز وہاں پر موجود ہے حالانکہ اس کا وہاں پر حقیقت میں تحقق نہیں ہوتا ہے جیسے کہ جب کسی روڈ کی سطح بالکل برابر ہوتی ہے تو ہمیں ایسا نظر آتا ہے کہ ایک کلومیٹر کے بعد روڈ پر پانی ہے حالانکہ پانی کا وہاں پر تحقق واقعی نہیں ہوتا یا جیسے کہ بارش کے موسم میں چاندنی رات میں چلتے وقت ایسا نظر آتا ہے کہ راستہ خشک ہے حالانکہ وہاں پر خشکی کا تحقق نہیں ہوتا ہے بلکہ پانی رہتا ہے تو اگر معتزلہ ثبوت کا یہ معنی مراد لیں تو اس سے معتزلہ کا مقصود پورا نہیں ہوگا اس لئے کہ ان کا مقصود اصلی اللہ تعالیٰ کے لئے علم واقعی کو ثابت کرنا ہے اور جب علم کا تحقق واقعی ہوگا ہی نہیں تو اللہ تعالیٰ کے لئے علم واقعی کا ثبوت کیسے ہوگا۔

دلیل معتزلہ:- معتزلہ ثبوت غیر وجود کی یہ دلیل بیان کرتے ہیں کہ ممکن اپنے وجود سے پہلے یا تو واجب ہوگا یا ممتنع ہوگا یا

معدوم ہوگا یا موجود ہوگا اور چاروں صورتیں باطل ہیں۔ پہلی دو صورتیں اس لئے باطل ہیں کہ اگر ممکن اپنے وجود سے پہلے ممتنع ہوتو لازم آئے گا کہ وہ شئ جو ممتنع ہے وہ ممکن میں بدل جائے اور یہ انقلاب محال ہے اسی طرح سے ممکن اگر اپنے وجود سے پہلے واجب ہوتو واجب کا ممکن میں بدلنا لازم آئے گا اور یہ بھی محال ہے۔ اور اخیر کی دو شقیں اس لئے باطل ہیں کہ اگر ممکن اپنے وجود سے پہلے موجود ہوتو تحصیل حاصل لازم آئے گا جو محال ہے اور اگر ممکن اپنے وجود سے پہلے معدوم ہوتو پھر امکان سے وہ متصف نہیں ہوگا لہٰذا یہی ایک صورت رہ جاتی ہے کہ ممکن ثابت ہو اور غیر موجود ہو، جو وجود وعدم کا ایک درمیانی درجہ ہے۔

والخامس قول صاحب الاشراق بان البارى تعالىٰ يعلم الاشياء بالاشراق النورى فجملة الاشياء معلومة له بذلك الاشراق و فى نقل مذهبه لهم تلفظات عجيبة كثيرة تنشط به الأذان دون الاذهان وبعد تعمق النظر فى تلك الالفاظ لا يظهر مذهب آخر وراء سائر المذاهب المذكورة فى هذا الباب.

ترجمہ:- علم باری کے سلسلے میں پانچواں مذہب صاحب اشراق شیخ شہاب الدین سہروردی کا ہے ان کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اشیاء کو اشراق نوری سے جانتا ہے صاحب اشراق کے مذہب کے نقل کرنے میں کثیر مقدار میں قوم کی عجیب تعبیرات ہیں جن سے کان تو خوش ہو جاتے ہیں لیکن اذہان خوش نہیں ہوتے، ان الفاظ میں گہری نظر ڈالنے کے بعد مذکورہ مذاہب کے علاوہ الگ سے کوئی دوسرا مذہب ظاہر نہیں ہوتا۔

تشریح الخامس:- علم بالممکنات کے سلسلے میں پانچواں مذہب صاحب اشراق شیخ شہاب الدین سہروردی کا ہے۔ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو جمیع اشیاء کا علم ایک ایسے اشراق نوری سے ہے جو کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہے بلکہ اس سے منفصل ہے۔

تشریح:- اس مذہب کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کہ سورج کی روشنی یا بلب وغیرہ کی روشنی سے ہمیں اشیاء کا علم ہوتا ہے حالانکہ سورج کی روشنی کا حال یہ ہوتا ہے کہ یہ سورج کی ذات کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور بلب کی روشنی بلب کے ساتھ قائم ہوتی ہے ہماری ذات کے ساتھ یہ روشنیاں قائم نہیں ہوتیں لیکن ہم اس روشنی میں دیکھ کر اشیاء کا علم حاصل کرتے ہیں اسی طرح سے ذات باری تعالیٰ کے لئے بھی ایک ایسی نوری روشنی ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم تو نہیں ہوتی لیکن اس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کو اشیاء کا علم ہوتا ہے۔

وفی نقل مذهبه لهم تلفظات عجبیة........

اس عبارت سے ملاحسن صاحب اشراق کے مذہب پر تعریض کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ مناطقہ کے صاحب اشراق کے مذہب کے نقل کرنے میں عجیب وغریب الفاظ ہیں جن سے کان تو خوش ہو جاتے ہیں لیکن ذہن خوش نہیں ہوتا ہے اور اگر ان کے مذہب پر گہری نظر ڈالی جائے تو گذشتہ چار مذہبوں کو چھوڑ کر ان کا انفرادی طور پر الگ سے کوئی مذہب ثابت نہیں ہوتا۔ بلکہ انھیں چار مذاہب میں صاحب اشراق کا یہ قول بھی داخل ہو جاتا ہے۔ ایسا اس وجہ سے ہے کہ ممکنات اشراق نوری کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کے لئے ظاہر ہیں تو اب ان ممکنات کی صورتیں مادہ سے مجرد ہو کے اللہ تعالیٰ کے لئے ظاہر اور حاضر ہوں گی تو یہ بعینہٖ افلاطون کا مذہب ہے اور اگر مادہ سے مجرد ہو کر نہیں ظاہر ہوں گی تو یہ مشائین کا مذہب ہے جو ممکنات کے وجود دہری کے قائل ہیں اور بغیر وجود کے محض ثبوت کے ذریعہ حاضر ہوں گی تو یہ معتزلہ کا مذہب ہے اور اگر اپنے متعلقات کے ذریعہ حاضر ہوں گی تو یہ نصیر الدین طوسی کا مذہب ہے۔ لہٰذا صاحب اشراق کے مذہب کی بھی کوئی حقیقت نہیں ہے۔

وفی الاحتمال الرابع اعنی کون علمه تعالیٰ انتزاعیاً یتحقق مذهب المتکلمین القائلین بان علمه تعالیٰ صفة بسیطة ذات اضافة فمناط کشف کل واحد واحد من الممکنات اضافة خاصة وهی معنی انتزاعی ویرد علیه مامرّ فی ذالک الاحتمال وهذا بحسب الجلی من النظر واما بحسب الدقیق من النظر فیرد علیه بعض ما یرد علی الشق الانضمامی کما لوحنا فی بعض الحواشی وفی الاحتمال الثالث اعنی شق الانضمام یتحقق مذهب ارسطو والشیخین ابی علی وابی نصر القائلین بارتسام الصور فی ذاته تعالیٰ ویرد علیه ما مر فی ذالک الاحتمال ایضاً وفی الشق الثانی لم یتحقق مذهب. بقی الشق الاول سالماً عن المناقشات وتحقق فیه مذاهب ثلثة.

ترجمه:- اور چوتھا احتمال یعنی یہ کہ علم باری تعالیٰ امر انتزاعی ہو متکلمین کا مذہب متحقق ہوتا ہے جو اس کے قائل ہیں کہ علم باری تعالیٰ ایک صفت بسیطہ ذات اضافت ہے ممکنات میں سے ہر ہر ممکن کے کشف کا دارومدار وہی اضافۃ مخصوصہ ہے اور یہ ایک معنی انتزاعی ہے اور اس مذہب پر وہ اعتراض وارد ہوتا ہے جو اس احتمال میں گزر چکا ہے یہ نظر جلی کے لحاظ سے ہے لیکن اگر دقیق نظر سے دیکھا جائے تو اس پر بعض وہ اعتراضات بھی وارد ہوتے ہیں جو شق انضمامی پر وارد ہوتے ہیں جیسا کہ ہم نے اس کو بعض حواشی میں ذکر کیا ہے۔ اور تیسرے احتمال یعنی شق انضمامی میں ارسطو اور شیخین ابوعلی ابن سینا اور ابونصر فارابی

کا مذہب متحقق ہوتا ہے جو ذات باری تعالیٰ میں ارتسام صور کے قائل ہیں اور اس مذہب پر بھی وہ اعتراض وارد ہوتا ہے جو اس احتمال میں گذر چکا ہے اور شق ثانی میں کوئی مذہب نہیں پایا جاتا شق اول مناقشات سے محفوظ ہے اور اس میں تین مذاہب متحقق ہوتے ہیں۔

تشریح:- **وفی الاحتمال الرابع.................**

یہاں سے ملا حسن بتاتے ہیں کہ علم باری تعالیٰ کے سلسلے میں جو پانچ احتمالات عقلیہ ہیں اس میں سے جو چوتھا احتمال شق انتزاع کا ہے اس میں متکلمین کا مذہب متحقق ہوتا ہے۔

اعتراض:- یہاں پر احتمال رابع سے شق انتزاع مراد ہے لیکن اسی شق انتزاع کے احتمال کو شارح نے ماقبل میں جہاں احتمال اربعہ اخیرہ کو باطل کیا ہے وہاں پر اسی احتمال کو احتمال ثالث قرار دیا ہے۔ تو شارح پر اب اعتراض وارد ہوگا کہ ایک ہی احتمال کو کہیں ثالث قرار دیتے ہیں کہیں رابع جب کہ ایسا نہیں ہوسکتا۔

جواب:- شارح کی عبارت میں کوئی اعتراض نہیں ہے اس لئے کہ یہاں پر جو شق انتزاع والے احتمال کو رابع قرار دیا ہے تو کل احتمال کے اعتبار سے ایسا کیا ہے اس لئے کہ پہلا احتمال عین ذات کا ہے اور دوسرا جزء ذات کا، تیسرا انضمام کا اور چوتھا انتزاع کا پانچواں انفصال کا۔ اور جہاں پر شق انتزاع والے احتمال کو ثالث قرار دیا ہے وہاں پر احتمال اربعہ اخیرہ باطلہ کے لحاظ سے قرار دیا ہے۔ کیونکہ احتمال باطلہ بالترتیب اس طرح سے ہیں۔ پہلا جزء ذات ہونا، دوسرا منضم ہونا، تیسرا منتزع ہونا، چوتھا منفصل ہونا مذکورہ تفصیل سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ شارح کا ایک ہی احتمال کو ثالث اور رابع قرار دینا الگ الگ اعتبارات سے ہے۔

المتکلمین القائلین ....

متکلمین کا موقف علم بالممکنات کے بارے میں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم ایک صفت ہے جو ذات باری تعالیٰ کے مفہوم پر ایک زائد مفہوم کا نام ہے پھر متکلمین کے درمیان اس سلسلہ میں اختلاف رائے پیدا ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ کی صفت علم کیا ہے۔ آیا علم اور معلوم کے درمیان جو اضافت اور نسبت ہے اس نفس اضافت اور نسبت کا نام علم ہے یا جو ذات اضافت ہے جس سے کہ اضافت کا تعلق ہے اس کا نام علم ہے۔ جمہور متکلمین علم اور معلوم کے درمیان جو اضافت ہے اس کو صفت علم قرار دیتے ہیں جبکہ محققین متکلمین اس صفت کو علم قرار دیتے ہیں جس کے ساتھ کہ اضافت قائم ہوتی ہے اور جو اضافت کہ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے یہ حقیقت واحدہ ہے یہاں تک کہ اگر وہ صفت نباتات اور جمادات کے ساتھ پائی جائے تو وہ بھی عالمہ ہو جائیں جیسے کہ ہمارے ساتھ صفت علم قائم ہوتی ہے اس صفت کے ذریعہ ہم اشیاء کا ادراک کرتے ہیں ایسے ہی

وہ صفت اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور اس کے ذریعہ اسے اشیاء کا ادراک ہوتا ہے۔

جمہور متکلمین صفت علم اور معلوم کے درمیان جو اضافت ہے اس اضافت کو اللہ تعالیٰ کا علم قرار دیتے ہیں جبکہ محققین اس صفت علم کو اللہ تعالیٰ کا علم قرار دیتے ہیں۔

فمناط کشف کل واحد واحد:- ملاحسن فرماتے ہیں کہ ممکنات میں سے ہر ہر ممکن کے علم کا دارومدار اور مبدأ انکشاف وہ مخصوص اضافت ہے جو علم اور معلوم کے درمیان پائی جاتی ہے اسی کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کو اشیاء کا انکشاف ہوتا ہے۔ اور یہ ایک امر انتزاعی ہے جو کہ علم اور معلوم سے منتزع ہوتا ہے۔

ویرد علیہ مامر فی ذلک الاحتمال:- اس عبارت سے شارح متکلمین کے مذہب کی تردید کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ شق انتزاع کے ابطال پر جو دلیل قائم کی گئی ہے انھیں دلیلوں سے متکلمین کا یہ مذہب بھی باطل ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ اضافت ایک امر انتزاعی ہے جس کے لئے ایک منشأ انتزاع اور منشأ انکشاف ضروری ہے تو اب ہم پوچھیں گے کہ اس کا مبدأ انتزاع کیا ہے۔ اس کا مفہوم ہے یا اس کا جس کے اوپر صدق ہوتا ہے یعنی جو مصداق ہے وہ ہے اگر مصداق ہے تو ہم کہیں گے کہ آیا وہ عین ذات ہے۔ اگر ایسا ہے تو مقصود حاصل ہے۔ یا جزء ذات ہے یا قائم منضم ہے یا امر منفصل ہے یہ سب شقیں باطل ہیں اور اگر مفہوم منشأ انتزاع ہے تو مفہوم انتزاعی انتزاع کے بعد وجود میں آکر منتزع کے ساتھ قائم ہوتا ہے تو اب یہ شق انضمام میں داخل ہو جائے گی جو ایک باطل شق ہے۔

وھذا بحسب الجلی من النظر ....

ملاحسن فرماتے ہیں یہ ابطال مذکور سطحی نظر کے اعتبار سے ہے **واما بحسب الدقیق**۔ لیکن اگر گہری نظر سے دیکھا جائے تو وہ تمام کے تمام اعتراضات اس شق پر بھی وارد ہوں گے جو اعتراضات شق انضمامی کی صورت میں وارد ہوتے ہیں اس لئے کہ اس میں بھی اگر مفہوم کو منشأ انتزاع مان لیا جاتا ہے تو چونکہ وہ مفہوم منتزع کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ یہ شق بھی انضمام والی شق میں داخل ہو جاتی ہے۔

وفی الاحتمال الثالث ....

ملاحسن فرماتے ہیں کہ علم باری تعالیٰ کے سلسلے میں جو تیسرا احتمال شق انضمام کا ہے اس میں ارسطو اور شیخ بوعلی سینا اور شیخ ابونصر فارابی کا مذہب متحقق ہوتا ہے۔ یہ حضرات علم باری کے سلسلے میں کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا علم اس طور پر ہے کہ جمیع ممکنات کی صورتیں اللہ تعالیٰ کی ذات میں چھپتی ہیں اور ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوتی ہیں انھیں صور مرتسمہ کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کو اشیاء کا علم ہوتا ہے جیسے کہ ہمارے ذہن میں اشیاء کی صورتیں چھپتی ہیں تو ہم ذہن میں چھپی ہوئی صورتوں کے

ذریعہ اشیاء کا ادراک کر لیتے ہیں۔

ویرد علیه ما مرفی ذلک الاحتمال ایضا ....

ملاحسن فرماتے ہیں کہ شیخین اور ارسطو کا مذہب شق انضمامی میں داخل ہے لہٰذا شق انضمامی کی ابطال کی جو دلیلیں ہیں انھیں دلیلوں سے ان حضرات کا مذہب بھی باطل ہو جائے گا۔

وفی الشق الثانی ....

ملاحسن فرماتے ہیں کہ علم باری کے سلسلے میں جو دوسرا احتمال عقلی علم باری تعالیٰ کا جزء ذات ہونا ہے، اس میں کسی کا مذہب متحقق نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ اس کا بطلان بداہت سے ثابت ہے۔ **بقی الشق الاول ......** ملاحسن کہتے ہیں کہ علم باری کے سلسلے میں جو پہلا احتمال علم باری تعالیٰ کا ذات باری کا عین ہونا ہے یہ ایسا احتمال ہے جو ہر قسم کے اعتراضات سے محفوظ اور شبہات اور مناقشات سے بالاتر ہے اور اس میں تین مذاہب متحقق ہوتے ہیں۔

الاول مذهب الصوفية الصافية وبيانه على وجه الاجمال انه ليس فى عالم الكون الا ذات واحدة بسيطة وهى الوجود ليست بكلية بمعنى القابل للتكثر حقيقة ولا جزئية بمعنى ان لا تقبل التكثر اصلا بل تلك الذات تتطور بتطورات اعتبارية انتزاعية واقعية فهى بذاتها منشأ لانتزاع التعينات الغير المتناهية ويترتب الأثار والاحكام المختلفة على تلك التعينات الواقعية المنتزعة عن الذات الواحدة فالمتعين بكل تعين هو الممكن والمعرّى عنه هو الواجب فعلمه تعالىٰ انما ينطوى فى علم الذات اذ ذاته ليست مغايرة للممكنات بالذات بل بالاعتبار الواقع وليس مشهد بيانه ههنا على التفصيل.

ترجمه:- پہلا مذہب صوفیہ صافیہ کا ہے ان کی دلیل اجمالی طریقہ پر یہ ہے کہ اس عالم کون میں صرف ذات واحد کا وجود ہے جو بسیط ہے اور اس معنی کر یہ وجود کلی نہیں کہ جو تکثر کو حقیقت میں قبول کرے اور اس معنی میں جزئی بھی نہیں ہے کہ تکثر کو بالکل قبول نہ کرے بلکہ وہ ذات واحد مختلف اعتباری انتزاعی واقعی اطوار سے متطور ہوتی ہے تو یہ بذاتہ غیر متناہی تعینات کے انتزاع کا منشاء ہے اور آثار اور احکام مختلفہ ان تعینات واقعیہ پر مرتب ہوتے ہیں جو ذات واحد سے منتزع ہیں، تو جو ہر تعین کے ساتھ متعین ہے وہ ممکن ہے اور جو تعین سے خالی ہے وہ واجب ہے تو اللہ تعالیٰ کا علم بالممکن ذات باری کے علم میں داخل ہے کیونکہ ذات باری تعالیٰ بالذات ممکنات کے مغائر نہیں ہے بلکہ اعتبار واقعی کے لحاظ سے مغائر ہے اس مقام پر صوفیہ صافیہ کے مذہب کے بیان پر تفصیلی شہادت کی گنجائش نہیں ہے۔

تشریح:- الاول مذهب الصوفية الصافية..............

وہ لوگ جوعبادت وریاضت اور زہدوتقوی کے ذریعہ اپنے اذہان وقلوب کومصفی ومجلی رکھتے ہیں انھیں صوفیہ صافیہ کہا جاتا ہے۔علم باری کے بارے میں ان کا مذہب یہ ہے کہ اس عالم رنگ وبو میں گوکہ بیشمار مختلف النوع اشیاء کا وجود ہے لیکن درحقیقت وجود صرف ذات واجب تعالیٰ کا ہے اور ممکنات وجودِ واجب تعالیٰ کا پرتو ہیں اور ذات واجب تعالیٰ سے منتزع ہیں ان کا منفرداً الگ سے کوئی وجود نہیں ہے جیسے کہ کرہ ہے کہ اس کے ساتھ منطقہ،قطب،محور،دوائر صغار وکبار وغیرہ کا وجود متحقق ہوتا ہے لیکن ان سب کا وجود کرہ سے منتزع ہے الگ سے ان کا کوئی وجود نہیں ہے کرہ ان امور کا منشأ انتزاع ہے اور یہ سب امور انتزاعیہ واقعیہ ہیں اور اس پر متفرع ہیں تو جیسے کرہ کے وجود کے ساتھ ان امور انتزاعیہ کا وجود ہوتا ہے ایسے ہی ذات واجب تعالیٰ کا وجود ہے کہ تمام ممکنات کا وجود ذات واجب تعالیٰ سے منتزع ہے اور وجود واجب تعالیٰ کے ساتھ جمیع ممکنات کے وجود کا اعتبار ہوتا ہے اور ذات واجب تعالیٰ اس معنی کر کلی نہیں جو تکثر کو حقیقۃ قبول کرے اور جزئی بھی نہیں جو تکثر کو قطعاً قبول نہ کرے بلکہ ذات واجب تعالیٰ تمام ممکنات کے انتزاع کا منشأ ہے اور یہ تمام ممکنات جو ذات باری تعالیٰ سے منتزع ہیں ان پر مختلف آثار واحکام کا ترتب بھی ہوتا ہے جیسے کہ ایک دریا ہے جس سے مختلف نہریں نکلتی ہوں تو یہ تمام نہریں متعین و مشخص ہوں گی اختراعی محض نہیں ہوں گی ان پر مختلف آثار واحکام مرتب ہوں گے لیکن ان سب کا وجود دریا کے وجود سے متفرع ہے ایسے ہی ممکنات ذات واجب تعالیٰ سے منتزع ہیں اور تعینات اعتباری کی بنا پر متعین ہیں اور ذات واجب تعالیٰ ان تعینات اعتباریہ سے منزہ ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ صوفیہ صافیہ کے نزدیک سارے ممکنات اوصاف انتزاعیہ اور اعتبارات عقلیہ کی منزل میں ہیں اور ذات واجب تعالیٰ ان کے انتزاع کا منشأ ہے تو جیسے کہ منشأ کے وجود کے اعتبار سے اوصاف انتزاعیہ اور ان کے موصوفات کے درمیان خارج میں کوئی امتیاز نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف مفہوم کے اعتبار سے امتیاز ہوتا ہے جیسے کہ خمسہ اور فردیت یا آسمان اور فوقیت ہے ایسے ہی خارج میں وجود واجب تعالیٰ اور ممکنات کے وجود کے درمیان کوئی امتیاز نہیں ہے لہٰذا اس جماعت کے نزدیک وجود صرف اللہ تعالیٰ کا ہے ممکنات امور اعتباریہ ہیں۔

اور جب اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم ہے تو تمام ممکنات کا بھی علم ہے اس لئے کہ ذات واجب تعالیٰ اور ممکنات میں بالذات مغایرت نہیں صرف اعتباری مغایرت ہے۔

والثانی مذهب فرفوريوس القائل باتحاد العاقل والمعقول فی علم الواجب تعالیٰ بالممكنات وهذا بالحقيقة راجع الى مذهب الصوفية وهذا طور وراء طور العقل المتوسط

خارج عن البحث بالنظر والفكر.

ترجمہ:- دوسرا مذہب فرفوریوس کا ہے جو علم واجب تعالیٰ بالممکن میں عالم ومعلوم کے اتحاد کا قائل ہے فرفوریوس کا یہ مذہب درحقیقت صوفیہ صافیہ کے مذہب کی طرف راجع ہے اور یہ عقل متوسط کے طریقے سے ماوراخیال ہے جو فکر ونظر کی بحث سے خارج ہے۔

تشریح:- **الثانی فرفوریوس ....**

اس کے نزدیک واجب تعالیٰ کا علم بالممکن یہ ہے کہ عاقل یعنی ذات واجب تعالیٰ اور معقول یعنی ممکنات میں اتحاد ہے چونکہ واجب تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم ہے تو ممکنات کے ذات واجب تعالیٰ سے اتحاد کی بنا پر اسے ممکنات کا بھی علم ہے۔

ملاحسن کہتے ہیں کہ فرفوریوس کا مذہب درحقیقت صوفیہ صافیہ کے مذہب کی طرف راجع ہے الگ سے کوئی مذہب نہیں ہے تاہم دونوں کے مذاہب میں کچھ فرق ضرور ہے صوفیہ صافیہ ذات واجب تعالیٰ اور ممکنات میں صرف اعتباراً تغایر مانتے ہیں اور ذات اور وجود کے لحاظ سے دونوں میں اتحاد مانتے ہیں جبکہ فرفوریوس اس کا قائل ہے کہ وجود کے اعتبار سے دونوں میں اتحاد تو ہے لیکن ذات کے اعتبار سے دونوں میں تغایر حقیقتاً ہے، فقط اعتباراً نہیں ہے۔

ملاحسن کہتے ہیں کہ یہ مذہب عقل متوسط کی دنیا سے باہر ہے اور بحث فکر ونظر سے خارج ہے اس۔ لئے کہ واجب اور ممکن میں اتحاد کوئی عاقل قبول نہیں کرسکتا۔

بقی مذهب ثالث فی هذا الشق وهو ان یکون ذات الباری تعالیٰ مع تباین حقیقته مع الممکنات کاشفة لها کشفاً تفصیلیاً والقائلون به المتاخرون من الحکماء وهذا هو الحق عندی بحسب النظر الدقیق وتحقیق مذهبهم ان ذات الباری تعالیٰ متباینة بالذات لذوات الممکنات لکن لها خصوصیه خاصة مع کل واحد واحد منها وبتلک الخصوصیة تکون کاشفة له کشفاً تفصیلیاً ولذا کان هذا العلم صفة الکمال وان کان الکشف اجمالیاً صار علما ناقصا وانما سمی هذا العلم بالاجمالی لانه کما یکون فی صورة العلم الاجمالی للممکنات امر واحد منشأ لا نکشاف الکثیر کذلک یکون فی علم الباری تعالیٰ الاجمالی ذات واحدة منشأ لانکشاف الکثیرین ولکن بین الکشفین بوناً بعیداً ففی الاول کشف ناقص اجمالی وفی الثانی کشف تام تفصیلی.

ترجمہ:- اس شق میں تیسرا مذہب یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ کی حقیقت کے ممکنات کے ساتھ مباینت کے باوجود وہ ممکنات کے لئے کاشف ہے کشف تفصیلی کے طور پر اور اس کے قائل متاخرمن حکماء ہیں اور یہی مذہب نظر دقیق کے اعتبار

سے میرے نزدیک حق ہے متاخرین حکماء کے مذہب کی تحقیق یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ بالذات ممکنات کی ذوات کے متباین ہے لیکن ممکنات میں سے ہر ہر ممکنات کے ساتھ واجب تعالیٰ کی ایک مخصوص خصوصیت ہے اسی خصوصیت کی وجہ سے ذات باری تعالیٰ ہر ممکن کے لئے کاشف ہے کشف تفصیلی کے طور پر اسی لئے یہ علم صفت کمال سے ہے اور اگر کشف اجمالی ہو تو علم ناقص ہو جائے گا اس علم کا نام اجمالی اس لئے رکھا گیا ہے کہ جیسے ممکنات کے علم اجمالی کی صورت میں امر واحد کثیر اشیاء کے انکشاف کا منشاء ہوتا ہے یوں ہی باری تعالیٰ کے علم اجمالی میں ذات واحد کثیر اشیاء کے انکشاف کا منشاء ہے لیکن دونوں کشفوں کے درمیان بہت فرق ہے اول میں کشف ناقص اجمالی ہے اور ثانی میں یعنی علم واجب میں کشف تام تفصیلی ہے۔

تشریح:- مذهب ثالث فی هٰذا الشق ....

علم باری تعالیٰ ذات باری تعالیٰ کا عین ہے اس شق میں تیسرا مذہب متاخرین حکماء کا ہے اور یہی مذہب ملاحسن کے نزدیک بھی حق ہے۔

ذات واجب تعالیٰ کے علم بالممکن میں متاخرین حکماء کی تحقیق یہ ہے کہ ذات واجب تعالیٰ اور جملہ ممکنات کی ذوات میں ذاتاً اور وجوداً اتحاد نہیں ہے بلکہ دونوںٗ میں بالذات مباینت متحقق ہے لیکن اس کے باوجود جملہ ممکنات کے ساتھ ذات واجب تعالیٰ کی ایک مخصوص قسم کی خصوصیت ہے اسی خصوصیت خاصہ کی بنیاد پر مباینت کے باوجود ذات واجب تعالیٰ ممکنات میں سے ہر ہر ممکن کے لئے کاشف ہے اور یہ کشف اجمالی نہیں ہے کہ ایک شی دوسری شی سے متمایز نہ ہو بلکہ یہ کشف تفصیلی ہے جس میں ہر شی دوسری شی سے تمیز تام کے طور پر متمایز ہوتی ہے اور ان میں پورے طور پر ایضاح تام ہوتا ہے ایسا اس وجہ سے ہے کہ علم باری تعالیٰ صفات کمالیہ میں سے ہے لہٰذا ضروری ہے یہ کشف تفصیلی ہو ورنہ صفات کمالیہ میں سے یہ ہو ہی نہیں پائے گا۔ اگر یہ کشف اجمالی ہوگا تو علم باری تعالیٰ ناقص ہو جائے گا اس صورت میں ممکنات اور ذات باری تعالیٰ میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔

و انما سمی ....

اس عبارت سے شارح نے ایک اعتراض کا جواب پیش کیا ہے تقریر اعتراض یہ ہے کہ حکما حضرات نے جو علم اللہ تعالیٰ کی صفات کمالیہ ہے اسے علم اجمالی قرار دیا ہے جب کہ آپ کہتے ہیں کہ اس میں کشف تفصیلی ہوتا ہے جواب یہ ہے کہ حکما حضرات کے قول کا یہ مطلب نہیں کہ ذات باری کا علم اجمالی ہے اور اس میں کشف تام نہیں ہوتا ہے بلکہ علم اجمالی کہنے کا مطلب یہ ہے کہ جیسے ممکنات میں امر واحد کثیر اشیاء کے انکشاف کا منشا ہوتا ہے ایسے ہی باری تعالیٰ جو کہ ذات واحد ہے کثیر اشیاء کے انکشاف کا منشا ہوتا ہے اس میں کشف اجمالی ہوتا ہے اور ذات باری تعالیٰ کا جو کشف ہے وہ کشف تفصیلی ہوتا ہے

اوراس میں ایضاح تام ہوتا ہے۔

فان قلت مع تباين ذات الكاشف والمكشوف كيف يتصور الكشف فانه انما يتحقق بقدر الاتحاد و ايضاً كيف يتصور التمايز فى الكشف بين الممكنات مع اتحاد ذات الكاشف قلت يتصور الكشف مع كون الكاشف مبايناً للمكشوف اذا كان للاول خصوصية مع الثانى وانما يمتنع ذلك فيما ليس له خصوصية اصلاً بل الخصوصية قد تزيد على الاتحاد فى حق الكشف ثم بالنظر الى تمايز الخصوصيات يحصل تمايز العلوم.

ترجمہ:- اگرتم اعتراض کروکہ ذات کاشف اورمکشوف کی مباینت کے باوجود کشف کیسے متصور ہوگا کیوں کہ انکشاف بقدر الاتحاد متحقق ہوتا ہے نیز ممکنات کے علم میں امتیاز کیسے متصور ہوگا ذات کاشف کے اتحاد کے ساتھ میں جواب دوں گا کہ کاشف کے مکشوف کے مباین ہونے کے باوجود کشف متصور ہوگا جب کہ کاشف کے لئے مکشوف کے ساتھ کوئی خصوصیت ہو،محال اس وقت ہوگا جب کہ اس کے لئے بالکل ہی کوئی خصوصیت نہ ہو بلکہ خصوصیت کبھی علم وکشف کے معاملہ میں اتحاد پر بڑھ جاتی ہے پھر خصوصیات کے تمایز کی جانب نظر کرتے ہوئے علوم کا امتیاز حاصل ہو جائے گا۔

تشریح:- **فان قلت مع تبائن ذات الكاشف والمكشوف..........**

اس عبارت سے ملاحسن نے متأخرین حکما کے مذہب پر دواعتراضات کئے ہیں پہلے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ ممکنات کے علم کے لئے ضروری ہے کہ کاشف اور مکشوف یعنی عالم اور معلوم کے مابین اتحاد ہواس لئے کہ علم کا تحقق بقدر الاتحاد ہی ہوتا ہے اگر اتحاد تام ہے تو علم بھی تام ہوتا ہے اگر اتحاد ناقص ہے تو انکشاف بھی ناقص ہوتا ہے اور حکما کے مذہب پر جب ممکنات اور ذات واجب تعالیٰ میں مباینت ہے تو اتحاد کیونکر ہوگا اور جب اتحاد نہیں ہوگا تو انکشاف کیسے ہوگا۔اور دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر علی سبیل التنز ل مباینت کے باوجود کشف مان ہی لیا جائے تو جملہ ممکنات کے علوم میں امتیاز کیسے ہوگا اس لئے کہ امتیاز کے لئے ضروری ہے کہ جملہ ممکنات کا علم دفعۃ واحدہ نہ ہو بلکہ بتدریج ہو اور ذات واجب تعالیٰ جو کہ امر واحد ہے اس کے لئے جملہ ممکنات کا علم دفعۃ واحدہ ہوگا کیونکہ اگر بتدریج ہوتو پھر جہل لازم آئے گا۔

قلت يتصور الكشف مع كون الكاشف مبائنا.

اس عبارت سے ملاحسن نے اعتراضات کے جوابات پیش کئے ہیں فرماتے ہیں کہ کاشف اور مکشوف میں مباینت کے باوجود کشف ممکن ہے اس لئے کہ ایسا ہوسکتا ہے کہ ذات کاشف کی مکشوف کے ساتھ کوئی خصوصیت اور ربط وتعلق ہومثلاً ذات کاشف کا علت اور مکشوف کا معلول ہونا اس خصوصیت خاصہ کی بنیاد پر کاشف کو مباینت کے باوجود مکشوف کا علم ہوگا

بلکہ خصوصیت کی بنا پر جو علم ہوتا ہے وہ اس سے کہیں زائد ہوتا ہے جو اتحاد کی بنا پر ہوتا ہے اور خصوصیت میں تمائز کی وجہ سے علوم کے درمیان میں تمائز ہوگا۔

فان قلت لایخلوا ما ان یکون تلک الخصوصیات انضمامیة فیرجع الی شق الانضمام او انتزاعیة فیرجع الی شق الانتزاع وقد ابطلنا الشقین فیما مر قلت نختار کونها انتزاعیة ولکن لیس مناط الکشف علی هذه المفهومات الانتزاعیة بل علی منشئها وهو ذات واحدة بسیطة ویجوز ان یکون ذات واحدة منشأ لانتزاع امور کثیرة مختلفة الأثار والاحکام کما یشاهد فِی الکرة فانها تکون منشأ لانتزاع المنطقة والدوائر الصغار والاقطاب والمحاور مع کونها متمایزة فی الأثار کذلک یکون ذات الواجب تعالیٰ منشأ لانتزاع خصوصیات مختلفة متمایزة الاحکام والأثار وهی العلوم المتمایزة وحینئذ لاغبار فی هذا المذهب ولا یکون علم الباری تعالیٰ علی هذا الطور بحصول الصورة فیتم قول المصنف ولا یتصور علی صیغة المعلوم. ولعل تنقیح هذا المطلب الشریفِ بهذا النمط النفیس لا یوجد فی مطاوی الکتب الکبار فضلاً عن الصغار فانظر بعین العقل الصائب ولاتکن من المسرعین فی الرد والقبول حتی یتجلی لک حقیقة الحال.

ترجمہ: - اگر تم اعتراض کرو کہ خالی نہیں ہوگا یا تو وہ خصوصیات انضمامی ہوں گی تو یہ شق انضمامی کی جانب راجع ہوگا یا انتزاعی ہوں گی تو شق انتزاعی کی جانب راجع ہوگا اور ہم نے ماسبق میں دونوں شقوں کو باطل کیا ہے میں جواب دوں گا کہ ہم خصوصیات کے انتزاعی ہونے کو اختیار کرتے ہیں لیکن کشف کا دارومدار ان مفہومات انتزاعیہ پر نہیں ہے بلکہ مفہومات انتزاعیہ کے منشاء پر ہے جو ذات واحدہ بسیطہ ہے اور یہ ممکن ہے کہ واحد امور کثیرہ مختلفۃ الآثار والاحکام کے انتزاع کا منشاء ہو جیسا کہ کرہ میں مشاہدہ کیا جاتا ہے کہ وہ منطقہ چھوٹے ڈائرے اور قطب اور محور کے انتزاع کا منشاء ہوتا ہے باوجود اس کے کہ یہ امور مذکورہ آثار میں متمایز ہیں یوں ہی ہوسکتا ہے کہ ذات واجب تعالیٰ ان مختلف خصوصیات کے انتزاع کا منشا ہو جائے جو احکام و آثار میں ایک دوسرے سے ممتاز ہوں اور یہی خصوصیات باری تعالیٰ کے علوم متمایزہ ہیں اور اس وقت اس مذہب پر کوئی غبار نہیں ہوگا اور اس طریقے پر اللہ تعالیٰ کا علم حصول صورت کے ذریعہ بھی نہیں ہوگا تو مصنف کا قول "لایتصور معروف" کے صیغے پر تام ہو جائے گا۔ امید کہ اس شریف مفہوم کی اتنے عمدہ طریقے سے تنقیح بڑوں کی بڑی کتابوں میں نہیں ملے گی چہ جائیکہ چھوٹے لوگ لہٰذا تم اسے صحیح فکر و نظر سے دیکھو اور جب تک حقیقت حال روشن نہ ہو جائے اس کے رد و قبول میں عجلت کا مظاہرہ نہ کرو۔

تشریح:- فان قلت لایخلوا ما ان یکون تلک الخصوصیات..........

اس عبارت سے ملاحسن نے اعتراض ثانی کے جواب پر معترض کی طرف سے نقض وارد کیا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ اگر خصوصیات کے تمائز کی بنیاد پر ممکنات کے علوم میں امتیاز ہوگا تو ہم پوچھتے ہیں کہ وہ خصوصیات ذات واجب تعالیٰ کے ساتھ منضم ہوں گی یا منتزع ہوں گی اور ہر دونوں صورت انضمام وانتزاع کا بطلان دلائل کے ذریعہ خود آپ کی تحریر سے ہو چکا ہے۔

قلت نختار کونہا:- ہم شق انتزاع کو اختیار کرتے ہیں لیکن اس کا بطلان اس وقت ہوگا جبکہ ہم اس بات کے قائل ہوں کہ مکشوفات کے کشف کا دارومدار ان مفہومات انتزاعیہ پر ہو جبکہ ہم یہ نہیں کہتے بلکہ ہمارا قول اس سلسلے میں یہ ہے کہ مشکوفات کے کشف کا منشاء ذات واجب تعالیٰ ہے جو کہ بسیط اور واحد ہے اور ایسا ممکن ہے کہ ذات واحد سے امور کثیرہ مختلفۃ الاحکام کا انتزاع ہو جائے جیسے کہ ہم کرہ میں اس کا مشاہدہ کرتے ہیں کہ کرہ کے امر واحد ہونے کے باوجود امور کثیرہ منطقہ قطبین اور محور اور دوائر صغار و کبار کا انتزاع ہوتا ہے اور سب متمائز الآثار والاحکام ہیں اسی طرح یہ ہوسکتا ہے کہ ذات واجب تعالیٰ خصوصیات کثیرہ مختلفہ متمائز الآثار والاحکام کے انتزاع کا منشاء ہو جائے اور یہی خصوصیات مذکورہ ذات واجب تعالیٰ کے لئے علم بالممکنات ہو جائیں۔

قطب:- اس نقطۂ مفروضہ کو کہتے ہیں کہ اگر کوئی جسم کروی گردش کرے تو وہ نقطہ اپنے مقام پر قائم رہے مثلاً اگر کسی گیند کے آر پار بیچ میں کوئی باریک تار کر دیا جائے اور اس گیند کو اس تار پر گھمایا جائے تو دائیں بائیں جو تار کے نفوذ کی جگہ ہوگی اس کو قطب کہتے ہیں۔

محور:- دھورا جس پر پہیہ گردش کرتا ہے۔

محور زمین:- قطبین کے درمیان وہ فرضی خط جس کے گرد زمین گردش کرتی ہے۔

منطقہ:- وہ فرضی خط جو زمین یا کرہ کے چاروں طرف کھینچا ہوا ہے، دائرہ، حلقہ۔

قطب زمین:- زمین کے محور کے دونوں سرے۔

قطب جنوبی:- زمین کے محور کا جنوبی سرا۔

قطب شمالی:- زمین کے محور کا شمالی سرا۔

قطر:- وہ خط مستقیم جو دائرے کے مرکز سے گزرتا ہوا دونوں طرف محیط تک چلا جائے یہ دائرے کو دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے۔

وحینئذ لاغبار فی هٰذا المذهب

اس عبارت سے ملاحسن نے اپنی جودت طبع کا مظاہرہ کیا ہے فرماتے ہیں کہ متاخرین حکماء کے مذہب کی ہم نے جوتوضیح کی ہے اس سے اس مذہب پر سارے اعتراضات وغبار کے بادل چھنٹ گئے ہیں اور اس مذہب پر ذات واجب تعالیٰ کا علم ارتسام صورت کے ذریعہ بھی نہیں ہوگا۔

لہٰذا مصنف کا قول لایتصور معروف کے صیغے پر تام ہو جائے گا آگے بڑھ کر ملاحسن مزید کہتے ہیں کہ اس شریف مفہوم کی اس عمدہ طریقے سے تنقیح چھوٹوں کی بات تو درکنار ہے بڑے بڑے محققین فضلاء کی کتابوں میں نہیں ملے گی لہٰذا تم اسے عقل صحیح کی عینک سے دیکھو اور جب تک کہ تمہارے اوپر حقیقت حال واضح نہ ہو جائے اس کے رد وقبول میں عجلت کا مظاہرہ نہ کرو۔

لا ینتج بالمعروف والمجهول ای لم یلد ولم یولد اما الثانی فظاهر فانه یستلزم الامکان واما الاول فلان الوالد غیر مستعمل فی العرف واللغة فی السبب فقط بل فی اخراج المثل من البطن والله سبحانه وتعالیٰ منزه عنهما.

ترجمہ:- ”لاینتج“ معروف اور مجہول دونوں صیغے پر پڑھا جا سکتا ہے یعنی نہ اس نے جنا اور نہ ہی وہ جنا گیا لیکن ثانی تو یہ ظاہر ہے اس لئے کہ یہ مستلزم امکان ہے لیکن اول تو یہ کہ والد عرف اور لغت میں صرف سبب کے معنی میں مستعمل نہیں ہے بلکہ شکم سے مثل کے اخراج کے معنی میں بھی بولا جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ مثل او بطن سے منزہ ہے۔

تشریح:-ولا ینتج:- اپنے اخوین کی طرح اس کا بھی عطف لایحد پر ہے اور شانہ کی ضمیر سے حال واقع ہے اور اس کو بھی معروف ومجہول ہر دو طریقے سے پڑھا جا سکتا ہے۔

اس کا ماخذ اشتقاق انتاج ہے انتاج کا ایک معنی لغوی ہے اور ایک معنی اصطلاحی لغوی معنی جننا ہے اور اصطلاحی معنی صغریٰ اور کبریٰ کی ترتیب سے نتیجہ نکال کر کسی شے کو جاننا اور ہر تقدیر پر معروف ومجہول پڑھا جا سکتا ہے۔

اگر انتاج کا معنی لغوی مراد لیا جائے اور معروف کی شکل میں پڑھا جائے تو معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کسی کو جنتا نہیں ہے یعنی ذات باری تعالیٰ کا کوئی مولود نہیں ہے اس لئے کہ معاذ اللہ اگر اللہ تعالیٰ کسی کو جنے گا تو وہ یقیناً اس کا بیٹا ہوگا ور معاذ اللہ اللہ تعالیٰ اس کا باپ ہوگا تو اب سوال یہ ہے کہ مولود ممکن ہوگا یا واجب اگر ممکن ہوگا تو یہ ممتنع ہے اسلئے کہ والد ومولود میں مماثلت ضروری ہے مماثلت کا مطلب یہ ہے کہ مثلین صفات نفسی اور ذاتی میں ایک دوسرے کے شریک ہوں جیسے کہ زید انسانیت اور حیوانیت میں بکر کا شریک ہے اور ایسا نہیں ہوسکتا کہ وہ مولود جو ممکن ہو وہ اللہ تعالیٰ کی صفات میں شریک ہو ورنہ

ممکن کا واجب ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات ذاتیہ واجب ہیں۔ اور اگر واجب تعالیٰ کا مولود واجب ہو تو یہ بھی نہیں ہوسکتا۔

مولود کے عدم واجب ہونے کی دلیل سمجھنے سے پہلے یہ یقین کر لینا چاہئے کہ ذات باری تعالیٰ کی ماہیت خود ذات باری تعالیٰ کا وجود اور ثبوت ہے اور یہ بھی جان لینا چاہئے کہ تماثل اثنینیت کی فرع ہے اس لئے کہ اگر اثنینیت نہ ہو تو مماثلت کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور یہ بھی جاننا چاہئے کہ متماثلین کے لئے اشتراک فی النوع یا اشتراک فی الجنس ضروری ہے ان تین مقدمات کے بعد واجب تعالیٰ کے مولود کے واجب نہ ہونے کی دلیل پیش کیا جاتی ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ واجب تعالیٰ کا مولود واجب نہیں ہوگا اس لئے کہ اگر واجب ہوگا تو واجبین کے درمیان ذات باری تعالیٰ کی ماہیت پائی جائے گی یا نہیں یعنی دونوں میں اشتراک فی النوع یا اشتراک فی الجنس ہوگا یا نہیں اگر نہیں تو تماثل ہی متحقق نہیں ہوگا حالانکہ والد و مولود میں تماثل ضروری ہے۔ اور اگر اشتراک ہوگا تو ایک کا دوسرے سے امتیاز ضروری ہوگا اور یہ ضروری ہوگا کہ دونوں ایک دوسرے سے متمائز بھی ہوں ورنہ اثنینیت کا ہی تحقق نہیں ہوگا لہٰذا دونوں میں امتیاز ضروری ہوگا تو اب یہ امتیاز بحسب الماہیت ہوگا یا بحسب العوراض ہوگا پہلی شق باطل ہے اس لئے کہ ماہیت دونوں میں مشترک ہے لہٰذا دوسری شق متعین ہوگئی کہ امتیاز عوراض مشخصہ کے ذریعہ ہوگا تو یہ عوراض یا تو ماہیت کی جانب منسوب ہوں گے یا ان اسباب کی جانب جو ماہیت کے مغایر ہیں اول کی بنیاد پر واجبین کے درمیان بحسب العوارض اختلاف اور تعدد ہی نہیں ہوگا جو تماثل کے لئے ضروری ہے بلکہ دونوں میں توافق ہو جائے گا تو جب توافق ہوگا تو امتیاز بھی نہیں ہوگا اور جب امتیاز نہیں ہوگا تو اثنینیت نہیں ہوگی اور جب اثنینیت نہیں ہوگی تو تماثل بھی نہیں ہوگا اس لئے کہ تماثل اس کی فرع ہے اور ثانی کی بنیاد پر واجبین غیر کے محتاج ہوں گے اور احتیاج وجوب کے منافی ہے تو دونوں میں سے کوئی واجب نہیں رہے گا حالانکہ ہم نے دونوں کو واجب مانا ہے۔

مولود باری تعالیٰ کے واجب نہ ہونے کی ایک دلیل یہ ہے کہ خود ولادت وجود کے منافی ہے اس لئے کہ ولادت سے ہمارا ذہن فوراً اس بات کی طرف سبقت کرتا ہے کہ مولود پہلے نہیں تھا اور اب پیدا ہو کر وجود میں آیا حالانکہ یہ وجوب کے بالکل منافی ہے کیونکہ وجوب وجود کا معنیٰ یہ ہے کہ اس کا عدم ہر زمانے میں محال ہو نیز ولادت کے لئے افتقار اور احتیاج الی الغیر بھی لازم ہے اور احتیاج وجوب کے قطعاً منافی ہے لہٰذا یہ بات اچھی طرح واضح ہوگئی کہ ذات باری کا کوئی مولود نہیں ہوسکتا۔

اور اگر معنی لغوی کی بنیاد پر اس کو مجہول پڑھا جائے تو معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ جنا نہیں گیا ہے۔ یعنی **لم یلد ولم یولد**. مولودیت باری تعالیٰ کی نفی کی دلیل یہ ہے کہ اگر معاذ اللہ اللہ تعالیٰ جنا گیا ہو تو یقیناً وہ مولود ہوگا اور ہر مولود محتاج ہوتا

ہےاوراحتیاج وجوب کے منافی ہے حالانکہ ذات باری تعالیٰ واجب الوجود ہے۔

اوراگراس کامعنی اصطلاحی نتیجہ والامعنی لے کر بشکل معروف پڑھا جائے تو لاینتج کامعنی ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کسی شے کا علم مقدمات کی ترتیب کے ذریعہ نہیں حاصل کرتا۔اس کا بطلان بالکل ظاہر ہے اس لئے کہ صغریٰ کبریٰ کی ترتیب سے جوعلم حاصل ہوتا ہے وہ حصولی ہوتا ہے جبکہ واجب تعالیٰ کاعلم حضوری قدیم ہے۔

اوراگر لاینتج کو بشکل مجہول پڑھا جائے تو معنی یہ ہوگا کہ واجب تعالیٰ نتیجہ نہیں بنتا یعنی اللہ تعالیٰ کو براہین کے ذریعہ نہیں جانا جاسکتا لیکن یہاں سوال یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کوکس برہان کے ذریعہ نہیں جانا جاسکتا اس لئے کہ مطلق برہان سے اللہ تعالیٰ کو نہ جانا جائے ایسا نہیں ہے اسے جاننے کے لئے برہان انی اور برہان لمّی کوذہن میں رکھنا ہوگا۔

برھان لمّی:— علت سے معلول پردلیل قائم کرنا جیسے وجودصانع سے مصنوع پردلیل قائم کی جائے۔

برھان انّی:—معلول سے علت پردلیل قائم کرنا جیسے وجودمصنوع سے صانع پردلیل قائم کی جائے۔

چونکہ واجب تعالیٰ علت وجاعل وغیرہ سے پاک وصاف ہے لہٰذا یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ ذات باری تعالیٰ کی کوئی علت ہو لہٰذا لاینتج بشکل مجہول میں جس برہان کی نفی ہوگی وہ برہان لمی ہوگی نہ کہ برہان انی اس لئے کہ وجودمصنوع سے صانع عالم ذات باری تعالیٰ پردلیل قائم کی جاتی ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے **العالم مصنوع وکل مصنوع فله صانع فللعالم له صانع.**

ولا يتغير لا فى ذاته وهو ظاهر من معنى الوجوب الذاتى ولا فى صفاته فانه قد تقرر فى موضعه ان صفاته تجب لذاته تعالىٰ ولا نطيل الكلام بذكر الدلائل الموردة فى مقامه.

ترجمه:- "لایتغیر" اللہ تعالیٰ متغیر نہیں ہوتا نہ تو اس کی ذات میں تغیر ہوتا ہے اورعدم تغیر فی الذات وجوب ذاتی کے معنی سے ظاہر ہے اور نہ وہ اپنی صفات میں تغیر کوقبول کرتا ہے کیونکہ اپنے محل میں یہ ثابت ہو چکا ہے کہ صفات ذات واجب تعالیٰ کے ساتھ واجب ہیں اورہم دلائل جو اس مقام میں وارد ہیں ذکر کر کے کلام کوطول نہیں دیں گے۔

تشریح:- ولا يتغير:— اس کا بھی عطف لایحد پر ہے اور ضمیر شان سے حال واقع ہے عبارت کامفہوم واضح ہے کہ ذات باری تعالیٰ تغیر وتبدل سے پاک ہے اس لئے کہ واجب تعالیٰ کی شان یہ ہے کہ **الآن كما كان** یعنی وہ ازلی اور ابدی ہے۔**لم يزل ولا يزال**۔

اس کی دلیل سمجھنے سے پہلے تغیر کی قسمیں ذہن نشین کرلینا چاہئے۔

تغیر کی دوقسمیں ہیں: (۱) تغیر فی الذات (۲) تغیر فی الصفات۔

پھر تغیر فی الذات کی تین قسمیں ہیں:

(۱) حقیقت اول کی بقا کے باوجود شے دوسری حقیقت کی طرف متغیر ہو جائے۔ یہ تغیر مطلقاً محال ہے یعنی واجب اور ممکن دونوں میں اس طرح کا تغیر ممتنع ہے۔

(۲) شے ایک حقیقت کو چھوڑ کر دوسری حقیقت کی طرف متغیر ہو جائے۔

(۳) شے کا مادہ تو باقی رہے اور اس پر مختلف صورتوں کا علی سبیل التعاقب ورود ہوتا جائے۔ یعنی بقاء مادہ کے ساتھ صورتیں متغیر ہوتی رہیں جیسے پانی کا تغیر بھاپ کی طرف اور بھاپ کا پانی کی طرف۔

اخیر کی یہ دونوں شقیں ممکن میں تو ہو سکتی ہیں لیکن واجب تعالیٰ کے لئے محال ہیں اول تو اس کے لئے ایک حقیقت کا دوسری حقیقت کی طرف متغیر ہو جانا حدوث کی علامت ہے اور واجب تعالیٰ واجب بالذات ہے اور ثانی اس لئے محال ہے کہ اس طرح کا تغیر مادیات میں ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ مادہ اور جسم وجسمانیت سے پاک وصاف ہے مذکورہ بالا توضیح سے یہ بات عیاں ہوگئی کہ واجب تعالیٰ تغیر فی الذات سے بے نیاز ہے اسی طرح سے واجب تعالیٰ تغیر فی الصفات سے بھی بے نیاز ہے اسے بھی سمجھنے کے لئے مندرجہ ذیل امور پر نظر رکھنی چاہئے۔

صفات باری تعالیٰ کی دو قسمیں ہیں: (۱) صفات ثبوتی، جیسے علم قدرت وغیرہ۔ (۲) صفات سلبی، جیسے **لاجسم لا محدود وغیرہ**

صفات سلبیہ پر مجازاً صفات کا اطلاق ہوتا ہے پھر صفات ثبوتی کی تین قسمیں ہیں:

(۱) **صفات حقیقیہ محضہ**:- جن کے مفہوم میں اضافت کا اعتبار نہ ہو۔

(۲) **حقیقیہ ذات اضافت**:- جن کے مفہوم میں اضافت تو معتبر نہیں ہوتی لیکن تحقق میں ان صفات کو اضافت عارض ہوتی ہے اور ان پر اضافت کے ساتھ آثار واحکام مرتب ہوتے ہیں جیسے علم قدرت وغیرہ۔

(۳) **صفات اضافیہ محضہ**:- جن کے مفہوم میں اضافت کا اعتبار ہوتا ہے جیسے معیت، قبلیت، بعدیت وغیرہ۔

ان تینوں میں مابہ الامتیاز یہ ہے کہ اول تعقل اور وجود میں بحیثیت صدور آثار غیر پر موقوف نہیں ہوتی اور ثانی تعقل میں تو غیر پر موقوف نہیں ہوتی مگر بحیثیت صدور آثار غیر پر موقوف ہوتی ہے اور ثالث تعقل اور وجود دونوں میں غیر پر موقوف ہوتی ہے جیسے احیاء، اماتت وغیرہ۔

ذات باری تعالیٰ کی صفات میں اول اور ثانی قسموں کا تغیر محال ہے اس لئے کہ اگر ایسا ہو تو پھر ذات میں بھی تغیر لازم آئے گا اور تیسری قسم کا تغیر ہو سکتا ہے اس لئے کہ اس میں تغیر فی الذات لازم نہیں آتا مفسرین نے **کل یوم ھو فی شان** کی تفسیر میں فرمایا ہے کہ واجب تعالیٰ کبھی کسی کو موت دیتا ہے کبھی حیات دیتا ہے کبھی باعزت کو ذلیل کر دیتا ہے اور ذلیل کو باعزت کر دیتا ہے۔ اسی طرح واجب تعالیٰ کی ہر روز ایک نئی شان ہوتی ہے۔

تعالیٰ عن الجنس والجهات الجنس اما ان یراد به مصطلح اهل المیزان فقد ظهر وجه نفیه من السابق من نفی الاجزاء الحقیقیة للواجب تعالیٰ والجنس الحقیقی یکون جزء احقیقیا البتة وهو المقصود من النفی ههنا ایضاً او یراد به المجانس فنفی الشریک فی مقام الحمد له تعالیٰ وقد سمعت من بعض الاساتذة قدس اسرارهم لفظ الحس مقام الجنس وهو یناسب الجهات ولکن لم یحصل البراعة والمراد بالجهات الجهات الستة المشهورة وفیه من البراعة مالا یخفی.

ترجمہ: — وہ جنس وجہات سے بری ہے جنس سے یا تو مراد یہاں اہل منطق کا معنی اصطلاحی ہے تو اس کی نفی کی وجہ ظاہر ہوچکی ہے واجب تعالیٰ کے اجزاء حقیقیہ کی نفی کی اس دلیل سے جو گذر چکی ہے اور جنس حقیقی شئ کا جز ہوتی ہے اور مصنف کے قول میں جنس سے جنس حقیقی ہی کی نفی مقصود ہے یا مراد جنس سے مماثل ہے تو اس وقت مقام حمد میں شریک باری تعالیٰ کی نفی ہوگی، ہم نے اپنے بعض اساتذہ سے جنس کی جگہ پر لفظ حس سنا ہے اور یہ جہات کے مناسب ہے لیکن اس سے براعت حاصل نہیں ہوگی اور مراد جہات سے جہات ستہ مشہورہ ہے اور لفظ جہات کے ذکر میں براعت ہے جیسا کہ مخفی نہیں ہے۔

تشریح:- تعالیٰ عن الجنس والجهات............

اس عبارت کو جملہ مستانفہ پر محمول کیا جائے گا جو ایک سوال مقدر کا جواب ہوگا سوال یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ آخر کیوں مذکورہ امور سے منزہ ومبرا ہے نہ قابل تصور ہے، نہ قابل تغیر تو اس کا جواب اس عبارت سے دیا جارہا ہے کہ یہ امور ان اشیاء میں ہوتے ہیں جن کا تعلق کمیات متکممات اور مادیات سے ہوتا ہے اللہ تعالیٰ ان سے پاک وصاف ہے۔

مصنف کی اس عبارت میں جنس سے مراد جنس لغوی بھی ہوسکتی ہے اور جنس اصطلاحی بھی ہاں یہ ضرور ہے کہ جنس لغوی مراد لینے کی صورت میں براعت استھلال کا حصول نہیں ہوگا جو خطبے میں ایک امر مستحسن ہوتا ہے لہٰذا اگر جنس سے لغوی معنی مراد لیا جائے تو عبارت کا مفہوم یہ ہوگا کہ واجب تعالیٰ مجانس اور مماثل سے بری ہے جیسا کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ قول دلالت کرتا ہے۔

لیس کمثله شئ... ولم یکن له کفواً احد. اس صورت میں مفہوم بالکل واضح ہے کہ ذات باری تعالیٰ کا کوئی مثل نہیں ہے ہاں معنی لغوی مراد لینے کی صورت میں براعت استھلال حاصل نہیں ہورہی ہے۔

اور اگر جنس کا معنی اصطلاحی (جو کثیرین مختلفین بالحقائق پر بولی جائے ماھو کے جواب میں) مراد لیا جائے تو عبارت کا معنی ہوگا کہ ذات واجب تعالیٰ جنس وفصل وغیرہ سے بری ہے اس صورت میں لایحد کے ضمن میں جس کو اجمالاً جانا

گیا ہے اب تعالیٰ عن الجنس سے اس کا علم تفصیلاً ہوگا اس لئے کہ لاسحد سے واجب تعالیٰ سے اجزاء کی نفی ہو چکی ہے اس لئے کہ شے کی جو جنس ہوتی ہے وہ شے کے لئے جزء واقع ہوتی ہے تو جب جزء کی نفی ہوگئی تو جنس کی بھی نفی ضرور ہوگی اس میں کوئی خرابی نہیں ہے اس لئے کہ ابہام کے بعد تفصیل وتوضیح فصحاء کے کلام میں واقع ہے۔

ملاحسن فرماتے ہیں کہ ہم نے اپنے بعض اساتذہ سے جنس کے بجائے حس سنا ہے یعنی اللہ تعالیٰ حس وحواس اور جہت و جہات سے پاک ہے۔ اگر حس مراد لیا جائے تو یہ معنی جہات کے مناسب ہے اس لئے کہ جو شے قابل حواس ہوتی ہے یقیناً اس کے لئے جہت بھی ہوتی ہے لیکن اس صورت میں براعت استہلال کا حصول نہیں ہو پائے گا۔

ملا مبین فرماتے ہیں کہ اس عبارت میں بعض شارحین نے نہ تو جنس مراد لیا ہے اور نہ حس بلکہ ان دونوں سے صرف نظر کرتے ہوئے لفظ حبس مراد لیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ قید زمان ومکان سے پاک وصاف ہے۔ ظاہر ہے کہ اس میں بھی براعت استہلال نہیں ہے۔

لہٰذا اب یہ واضح ہوگیا کہ یہ لفظ محتمل فیہ تو ہے لیکن جنس اصطلاحی مراد لینا زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ اس میں براعت استہلال کا فائدہ حاصل ہوجاتا ہے۔

والجہات

یعنی اللہ تعالیٰ جوانب، نواحی اور جہات ستہ فوق، تحت، یمین، شمال، قدام خلف سے بری ہے اس لئے کہ یہ سب ممکن کی علامات ہیں اور اجسام کے عوارضات ہیں اور اللہ تعالیٰ امکان واجسام سے بری ہے لیکن وہ آیات جو ذات باری تعالیٰ کی جسمیت اور اس کے کون فی السماء پر دلالت کرتی ہیں تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ واجب تعالیٰ آسمان پر موجود ہے بلکہ ان سے مقصود باری تعالیٰ کی رفعت وعظمت اور جلالت ہے۔

اس میں بھی براعت استہلال کا ہونا ظاہر ہے اس لئے کہ آگے بحث تصدیقات میں موجہات قضایا کی ایک مشہور بحث آرہی ہے۔

جعل الكليات والجزئيات في الحاشية فيه اشارة الى ان القول بالجعل البسيط هو الحق كما ينطق به القرآن المجيد انتهى وجه الاشارة ظاهر حيث ترك المفعول الثاني كما ترك في قولي تعالىٰ جعل الظلمات والنور فان الجعل البسيط يستدعي المجعول الذي هو المفعول الاول دون المجعول اليه الذي هو المفعول الثاني واذا وقع الايماء والتصريح من المصنف في تحقيق الجعل البسيط فوجب علينا تحقيقه وان كان المقام غريباً.

ترجمہ:- جعل الكليات والجزئيات:- اللہ تعالیٰ نے کلیات اور جزئیات کو عدم سے وجود بخشا حاشیہ میں یہ

ہے کہ مصنف کے قول **جعل الکلیات والجزئیات** میں اشارہ ہے کہ جعل بسیط کا قول ہی حق ہے جیسا کہ قرآن شریف بھی اس پر ناطق ہے الخ اشارہ کی وجہ ظاہر ہے اس لئے کہ مصنف نے مفعول ثانی کو چھوڑ دیا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول **جعل الظلمات والنور** میں دوسرے مفعول کو ذکر نہیں کیا گیا ہے کیونکہ جعل بسیط اس مجعول کا مقتضی ہے جو کہ مفعول اول ہے نہ کہ مجعول الیہ کا جو کہ مفعول ثانی ہے اور جب جعل بسیط کے حق ہونے کا اشارہ اور صراحت مصنف کی جانب سے پائی گئی تو ہم پر اس کی تحقیق ضروری ہوگئی اگرچہ مقام نادر ہے۔

تشریح:- **جعل الکلیات والجزئیات** ....

جعل بسیط:- کسی چیز کو عدم سے وجود کی طرف نکالنے کو کہتے ہیں جو متعدی بیک مفعول ہوتا ہے۔ جیسے **جعل الظلمات والنور.**

جعل مؤلف:- کسی چیز کو وجود کے بعد کسی دوسری صفت کی طرف نکالنے کو کہتے ہیں جو متعدی بدو مفعول ہوتا ہے جیسے **جعل الکلیات والجزئیات موجودۃ.**

ماتن کی عبارت **جعل الکلیات والجزئیات** کا سمجھنا چار امور پر موقوف ہے۔

اول:- یہ ہے کہ کلیات اور جزئیات اپنے وجود میں ایک جاعل اور وجود دینے والے کے محتاج ہیں اس لئے کہ یہ سب ممکنات ہیں اور شی ممکن کے وجود و عدم دونوں برابر ہوتے ہیں لہٰذا ان کو جانب عدم سے وجود کی جانب ترجیح دینے کے لئے ایک مرجح اور جاعل کی ضرورت ہے ورنہ مجعول کا وجود بلا جعل جاعل کے لازم آئے گا جو محال ہے۔

ثانی:- کلیات و جزئیات کا جاعل یقینی طور پر اللہ تعالیٰ ہی ہوگا جو ذات واجب الوجود ہے اس لئے کہ اگر ان کا جاعل ممکنات میں سے کوئی شی ممکن ہو تو تسلسل ممکنات لازم آئے گا جو کہ محال ہے۔

ثالث:- کلیات وجود میں جزئیات پر مقدم ہیں اس لئے کہ کلیات و جزئیات گو کہ امر ممکن ہونے میں مشترک ہیں لیکن جزئیات کا وجود مخصوص مادہ مخصوص شرائط و استعداد کا مرہون منت ہے جیسے کہ زید اپنے وجود میں مخصوص نطفے اور بالترتیب علقہ، مضغہ، لحم وغیرہ کا محتاج ہے جب کہ کلیات مخصوص مادوں کے محتاج نہیں اور قاعدہ ہے کہ جس کے وجود کی شرطیں زیادہ ہوتی ہیں وہ وجود میں مؤخر ہوتا ہے۔

رابع:- جعل بسیط حق ہے۔

جعل کے سلسلے میں اختلاف

اشراقیہ کے نزدیک جعل بسیط حق ہے مشائیہ کے نزدیک جعل مرکب حق ہے۔

جعل الكليات والجزئيات ......

مصنف نے اپنی اسی کتاب کے حاشیہ منہیہ میں یہ فرمایا ہے کہ متعلقہ عبارت "جعل الكليات والجزئيات" میں اس امر کی جانب اشارہ ہے کہ جعل بسیط حق ہے اس لئے کہ اگر یہ حق نہ ہوتا تو مصنف جعل کے صرف ایک مفعول پر اقتصار نہ کرتے بلکہ اس کے مفعول ثانی کا تذکرہ کرتے اور قرآن شریف بھی اس پر ناطق ہے کہ جعل بسیط حق ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "جعل الظلمات والنور" اس آیت کریمہ میں صرف مجعول کا تذکرہ ہے مجعول الیہ کا تذکرہ نہیں ہے جو اس پر دلیل ہے کہ جعل بسیط حق ہے۔

واذا وقع الايماء ....

اور جب جعل بسیط کے حق ہونے پر متن کی اس عبارت میں اشارہ ہے اور منہیات میں اس کے حق ہونے کی تصریح ہے تو ملا حسن کہتے ہیں بایں وجہ ہمارے اوپر جعل بسیط کی تحقیق وتوضیح ضروری ہوگئی ہے اگرچہ مقام اس کی اجازت نہیں دیتا۔

وبيانه ان الممكنات اذا خرجت من العدم الى عالم الكون من الجاعل[1] فلا بد له من تاثير واثر تابع له فالاثر بالذات اما نفس الشئ الموجود فى عالم الكون من الجاعل سواء كان بسيطا كالعقول والافلاك وبسائط العناصر او مركباً كمر كباتها وعلى هذا لايكون تحته الا مجعولاً فقط بسيطاً او مركباً دون المجعول اليه او اختلاطه مع حيثية الوجود وهذا الاختلاط الذى فرض اثر الجاعل بالذات لايكون فى مرتبة الحكاية فانها تابعة للحاكى فاذا فرضنا عدمه او عدم حكايته يتم الاثر بالضرورة فليس من شان العاقل ان يقول به بل يكون فى مرتبة المحكى عنه اعنى مرتبة اتصاف الماهية بالوجود فى نفس الامر وهى هيئة تركيبية واقعية لا تكون تابعة لاعتبار المعتبر ولذا وقع فى كلامهم ان اثر الجاعل مفاد الهيئة التركيبية الحملية اعنى مفاد كون الشئ موجوداً والاول الجعل البسيط القائل به الاشراقية والثانى الجعل المؤلف القائل به المشائية فهذا تحرير محل النزاع بين الفريقين ونذكر اولاً استدلال الفريقين ثم نبين ماهو الحق على ما اشار اليه المصنف ببيان شاف صاف عن الكدورات.

ترجمہ: - اور اس کا بیان یہ ہے کہ ممکنات جب عدم سے عالم وجود میں جاعل سے آئیں گے تو جعل جاعل کے لئے تاثیر اور ایسا اثر ضروری ہوگا جو اس کے تابع ہو تو اثر بالذات یا تو نفس شئی میں ہوگا جو جاعل سے عالم کون میں موجود ہے۔ عام ازیں کہ نفس شئی بسیط ہو جیسے کہ عقول عشرہ اور افلاک اور عناصر اربعہ یا نفس شئی مرکب ہو جیسا کہ بسائط عناصر کے

مرکبات اس تقدیر پر جعل جاعل کے تحت صرف مجہول ہوگا بسیط ہو کہ مرکب نہ کہ مجہول الیہ یا جاعل کا اثر اختلاط شی مع حیثیت الوجود ہوگا اور یہ اختلاط جس کو جاعل کا بالذات اثر فرض کیا گیا ہے حکایت کے درجے میں نہیں ہوگا اس لئے کہ حکایت حاکی کے تابع ہوتی ہے تو جب ہم حاکی یا اس کی حکایت کا عدم فرض کرلیں تب بھی جاعل کا اثر بالذات تام ہوجاتا ہے تو عاقل کی شان نہیں کہ ایسی بات کہے بلکہ محکی عنہ کے مرتبہ میں ہوگا جس سے ہماری مراد نفس الامر میں اتصاف ماہیت بالوجود کا مرتبہ ہے اور یہ ھیاۃ ترکیبی واقعی ہے جو اعتبار معتبر کے تابع نہیں ہوتی اسی لئے ان کے کلام میں واقع ہے کہ جاعل کا اثر ھیاۃ ترکیبیہ حملیہ کا مفاد ہے اور اول کا نام جعل بسیط ہے جس کے قائل اشراقیہ ہیں اور ثانی جعل مرکب ہے جس کے قائل مشائیہ ہیں تو یہ تحریر محل نزاع ہے فریقین کے درمیان ہم اولاً فریقین کے استدلالات ذکر کریں گے پھر جو حق ہے اسے بیان کریں گے جس کی طرح مصنف نے اشارہ کیا ہے ایسے بیانات سے جو کدورات سے صاف وشفاف ہوگا۔

تشریح:- بیان ان الممکنات ....

فرماتے ہیں کہ ممکنات پردۂ عدم سے نکل کر جب لباس وجود میں ملبوس ں گے اور وجود میں آئیں گے تو یہ وجود ممکنات جعل جاعل سے ہی ہوگا لہٰذا اب شی مجہول میں جاعل کا اثر ضرور ہوگا ورنہ وجود مجہول بلا اثر جاعل کے لازم آئے گا جو ایک امر محال ہے اب سوال یہ ہے کہ بالذات جاعل کا اثر کون ہے؟ آیا نفس شی من حیث ھی ھی فقط جاعل کا بالذات اثر ہے اتصاف ماھیۃ بالوجود سے قطع نظر یا جاعل کا اثر بالذات نفس شی فقط نہیں ہے بلکہ اختلاط شی بالوجود جاعل کا بالذات اثر ہے۔

اس کو بلفظ دیگر یوں سمجھ سکتے ہیں کہ کسی ماہیت کا اتصاف وجود سے قطع نظر ملحوظ ہونا اور ہے اور صفت وجود سے متصف ہو کر ملحوظ ہونا اور ہے، جیسے کہ ایک نفس زمین ہے اور ایک زمین کا موجود ہونا ہے تو بالذات جاعل کا مجعول کون ہے؟ آیا اول ہے یا ثانی، اول کے قائل اشراقیہ ہیں اور ثانی کے قائل مشائیہ حضرات ہیں۔

وهذا الاختلاط الذی فرض اثر الجاعل بالذات

سید میر زاہد ہروی فرماتے ہیں کہ اختلاط شی بالوجود جو جاعل کا اثر ہے یہ حکایت کے درجہ میں ہے۔ حکایت کہتے ہیں محمول کی موضوع کی طرف نسبت کرنا جیسے زید قائم میں قیام کی زید کی طرف نسبت کرتے ہوئے قیام زید کو بیان کرنا۔

ملاحسن اس عبارت کے ذریعہ حضرت ہروی کا رد کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ امر ثانی درجۂ حکایت میں نہیں ہے۔ اس لئے کہ حکایت ایک امر اعتباری ہے جو وجود حاکی کے اوپر موقوف ہوتا ہے کہ جب کوئی حکایت بیان کرنے والا ہوگا تو حکایت پائی جائے گی لیکن جب حاکی کا عدم ہو یا حاکی تو موجود ہو لیکن وہ حکایت نہ کررہا ہو تو حکایت کا تحقق نہیں ہوگا جب کہ اختلاط شی بالوجود کا حال یہ ہے کہ چاہے کوئی حاکی یا معتبر ہو یا نہ ہو جاعل کا اثر بہرحال موجود ہے اگر یہ مرتبۂ حکایت

میں ہوتا تو عدم حاکی کی صورت میں اثر موجود نہ ہوتا لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ اختلاط شی بالوجود مرتبۂ حکایت میں نہیں ہے بلکہ محکی عنہ کے مرتبہ میں ہے جو اعتبار معتبر کے تابع نہیں ہوتا بلکہ ایک امر واقعی نفس الامری اور ہیئت ترکیبی یعنی ثبوت شی لشی کے درجہ میں ہے۔

محل نزاع

بالذات جاعل کا مجعول کون ہے آیا نفس شی من حیث ھی ھی قطع نظر صفت وجود سے متصف ہونے کے یہ بالذات مجعول ہے یا شی کا صفت وجود سے متصف ہونا بالذات مجعول ہے۔

اشراقیہ اول کو مجعول بالذات مانتے ہیں اور وجود سے متصف ہونا یہ اللہ تعالیٰ کا مجعول بالتبع ہے جب کہ مشائیہ ثانی کو مجعول بالذات مانتے ہیں اور اول کو مجعول بالتبع۔

ونذکر اولاً استدلال الفریقین ثم نبین ماھو الحق......

ملاحسن فرماتے ہیں پہلے ہم فریقین کا استدلال ذکر کریں گے کہ وہ کس طرح اپنے اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کرتے ہیں بعدہ جو مذہب حق ہے اسے ہم انتہائی صاف وشفاف انداز میں بیان کریں گے۔

فنقول استدل علی المذهب الاول انه یجب الانتهاء الی الجعل البسیط فان کل مایفرض اثرا للجاعل یکون ماهیة من الماهیات وفیه وهن ظاهر فانه مبنی علی عدم تصور الجعل البسیط والمؤلف اذبه یرتفع النزاع بین الفریقین من اول الامر ویصیر نزاعاً لفظیاً ومنشأ الخلاف بینهما بالحقیقة ان الاثر بالذات اما نفس الماهیة مستقلة کانت او غیر مستقلة مع قطع النظر عن خلط الوجود و هذا مذهب الاشراقیین ولا یفید الدلیل لهذا المذهب فان الخلط وان سموه ماهیة فلیس مماهم بصدده او یکون الاثر اختلاط الماهیة بالوجود سواء کانت مستقلة کماهیئة الانسان والفرس او غیر مستقلة کالمعانی الحرفیة الحاصلة بکنهها فی الذهن لطائفة تصوروها.

ترجمہ:- تو ہم کہتے ہیں کہ مذہب اول پر استدلال یوں کیا گیا ہے کہ انتہا جعل بسیط کی جانب ضروری ہے اس لئے کہ ہر وہ جس کو جاعل کا اثر فرض کیا جائے گا وہ ماہیتوں میں سے کوئی نہ کوئی ماہیت ہی ہوگی اور اس استدلال میں کمزوری ظاہر ہے اس لئے کہ یہ دلیل جعل بسیط ومرکب کے معنی کے نہ سمجھنے پر مبنی ہے اس لئے کہ اس سے فریقین کے درمیان نزاع اول امر سے ہی مرتفع ہو جاتی ہے اور نزاع نزاع لفظی ہو جاتی ہے حالانکہ منشاء اختلاف دونوں کے درمیان حقیقت میں یہ ہے کہ

اثر بالذات یا تو نفس ماہیت ہے، ماہیت مستقل ہو یا غیر مستقل قطع نظر خلط وجود کے اور یہ اشراقیہ کا مذہب ہے اور یہ دلیل اس مذہب کا فائدہ نہیں دیتی کیونکہ خلط بالوجود اگر اس کا نام ماہیت ہی رکھ لیں تو اشراقیہ کا اس سے کوئی تعلق نہیں ہے، یا اثر اختلاط ماہیت بالوجود ہے عام ازیں کہ وہ مستقل ہو جیسے کہ انسان اور فرس کی ماہیت ہے یا غیر مستقل ہو جیسے کہ حروف کے معانی جو بکنہہ ایسے لوگوں کے ذہن میں حاصل ہوں جنھوں نے ان کا تصور کیا ہے۔

تشریح:- استدل علی المذهب الاول ....

اشراقیہ حضرات اپنے دعویٰ پر اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ جاعل کا اثر جو کچھ ہو چاہے نفس شی ہو یا اختلاط شی بالوجود ہو بہر حال انتہا جعل بسیط پر ہی جا کر ختم ہو گی اس لئے کہ اگر نفس شی بالذات مجعول ہو تو صاف ظاہر ہے کہ یہی جعل بسیط ہے اور اگر اختلاط شی بالوجود ہو تو چونکہ یہ بھی ایک ماہیت اور حقیقت ہے لہٰذا اس صورت میں بھی نفس ماہیت مجعول ہو گی اور اس کا نام جعل بسیط ہے لہٰذا ہر صورت میں یہ ماننا ہی پڑے گا کہ جعل بسیط حق ہے۔

وفيه وهن ظاهر ....

ملا حسن فرماتے ہیں کہ اس دلیل کا ضعف بالکل ظاہر ہے اس لئے کہ اس استدلال سے معلوم ہوتا ہے کہ مستدل نے جعل بسیط اور جعل مرکب کا مفہوم ہی نہیں سمجھا ہے کہ جعل بسیط کیا ہے اور مرکب کیا ہے کیونکہ مستدل نفس مجعول کو اور نفس مجعول مع مجعول الیہ دونوں کو جعل بسیط سے تعبیر کرتا ہے جب کہ اول بسیط ہے اور ثانی مرکب ہے اور اس دلیل سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ مستدل یہ سمجھتا ہی نہیں کہ مشائیہ اور اشراقیہ کے مابین محل نزاع کیا ہے کیونکہ اس نے ذات باری تعالیٰ کے مجعول میں تعمیم کر دی کہ جو بھی اللہ تعالیٰ کا مجعول ہو جب کہ اشراقیہ صرف اول کو بالذات مجعول مانتے ہیں ثانی کو بالذات مجعول مانتے ہی نہیں اور اس دلیل سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ثانی کو بھی بالذات مجعول مانتے ہیں اور اس دلیل سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ فریقین کے درمیان نزاع حقیقی نہ ہو کر لفظی نزاع بن جائے کہ اس کو یعنی مجموع امرین کو اشراقیہ جعل بسیط کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور مشائیہ جعل مرکب کہتے ہوں جب کہ فریقین کے درمیان در حقیقت نزاع اس بات میں ہے کہ کون ذات باری تعالیٰ کا بالذات مجعول ہے نفس ماہیت ذات باری تعالیٰ کا بالذات اثر ہے اب عام ازیں کہ ماہیت مستقل ہو یعنی وہ اپنے قیام میں محل کی محتاج نہ ہو جیسے کہ جوہر یا غیر مستقل ہو جیسے اعراض قطع نظر صفت وجود سے متصف ہونے کے یا اختلاط شی بالوجود ذات باری تعالیٰ کا بالذات اثر ہے۔

اول کے قائل اشراقیہ حضرات ہیں لہٰذا یہ دلیل اشراقیہ کے مذہب پر تام نہیں ہے اگر چہ اختلاط شی بالوجود کو مستدل اپنے زعم میں ماہیت ہی کا نام دیدے۔

مذکورہ تفصیلات سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ دلیل مذکور کا اشراقیہ کے دعویٰ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

او یکون الاثر اختلاط الماهیة

ملاحسن اس بات کی تحقیق کررہے ہیں کہ دونوں کے درمیان نزاع لفظی نہیں ہے بلکہ حقیقی نزاع ہے فرماتے ہیں۔ کہ یا تو جاعل کا اثر اختلاط ماہیت بالوجود ہے اب عام ازیں کہ وہ ماہیت مخلطہ مستقل ہو جیسے کہ انسان اور فرس وغیرہ کی ماہیت، یا وہ ماہیت مستقل نہ ہو جیسے معانی حرفیہ جو بکنہہ متصور فی الذہن ہوں اس جماعت کے نزدیک جس کا موقف یہ ہے کہ اگر معانی حرف کا تصور ذہن میں بکنہہ ہو یعنی حرف کا تصور حرف کی ذاتیات سے تو ہو لیکن ذاتیات حرف کو اس کے تصور کے لئے آلہ اور ذریعہ نہ بنایا جائے تو اس طور پر معانی حروف کا جو تصور ہوگا وہ غیر مستقل ہوگا۔

ولیس مناط الخلاف بین الفریقین بالاستقلال وعدمه فانهما تابعان للالتفات کما سنحققه ان شاء الله تعالیٰ والاثر لایکون تابعاً له کما ذکرنا بل ان المجعول اما نفس الماهیة مع قطع النظر عن الخلط بالوجود بالذات ومرتبة الخلط بالتبع او المجعول بالذات الثانی فقط والاول بالتبع فحاصل الخلاف یرجع الی ان الاثر بالذات للجاعل اما مرتبة الطبیعة بلا شرط شئ او المرتبة بشرط شئ وهو الخلط بالوجود.

ترجمہ:- اور فریقین کے درمیان اختلاف کا دارومدار استقلال اور عدم استقلال پر نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں التفات کے تابع ہیں جیسا کہ ہم اس کو ان شاءاللہ تعالیٰ ثابت کریں گے اور اثر التفات کے تابع نہیں ہوتا جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے بلکہ اختلاف کا دارومدار اس پر ہے کہ مجعول بالذات یا تو نفس ماہیت ہے قطع نظر خلط بالوجود کے اور مرتبۂ خلط بالتبع اثر ہے یا بالذات صرف ثانی مجعول ہے اور اول بالتبع ہے۔ خلاصۂ اختلاف راجع ہے اس کی جانب کہ جاعل کا اثر بالذات یا تو مرتبۂ طبیعت بلاشرط شئ ہے یا مرتبۂ طبیعت بشرط شئ ہے اور اس کا نام خلط بالوجود ہے۔

تشریح:- **لیس مناط الخلاف بین الفریقین ....**

ابھی ماقبل میں جعل بسیط کی حقانیت پر جو استدلال ضعیف گزر چکا ہے اس استدلال کا محقق میر باقر داماد وغیرہ نے اس طرح رد کیا ہے کہ جعل بسیط میں جاعل کا اثر بالذات وہ ماہیت ہے جو کہ استقلال سے متصف ہو اور جعل مرکب میں جاعل کا اثر بالذات اس نسبت میں ہوتا ہے جو کہ شئ ممکن اور اس کے وجود کے درمیان رابطہ کا کام کرتی ہے اور معنی غیر مستقل ہوتی ہے تو اس صورت میں جبکہ جعل بسیط اور مرکب کے مابین استقلال اور غیر استقلال کی تمیز حائل ہے تو کیونکر جعل مرکب کی انتہا جعل بسیط پر جاکر منتہی ہوگی۔

ملاحسن مذکورہ عبارت کے ذریعے میر باقر کی تضعیف کررہے ہیں۔فرماتے ہیں کہ دونوں کے درمیان اختلاف کا دار ومدار استقلال اور عدم استقلال نہیں ہے اس لئے کہ استقلال اور عدم استقلال التفات ملتفت کے تابع ہوتے ہیں کہ کسی شی کا اگر بالقصد التفات کیا جائے تو وہ مستقل ہے اور ملتفت کسی شی کا بالقصد التفات نہ کرے تو وہ غیر مستقل ہے اس سے معلوم ہوا کہ استقلال اور غیر استقلال امور اعتباریہ ہیں اور معتبر کے تابع ہیں جبکہ یہاں پر جاعل کا اثر بالذات ہے اعتبار معتبر کے تابع نہیں ہے۔

بل ان المجعول اما نفس الماهية ....

ملاحسن کہتے ہیں کہ اشراقیہ اور مشائیہ کے مابین اختلاف کا دار ومدار استقلال اور عدم استقلال نہیں ہے جیسا کہ میر باقر نے کہا بلکہ دونوں کے درمیان اختلاف کا دار ومدار اس بات پر ہے کہ بالذات باری تعالیٰ کا مجعول کون ہے آیا نفس ماہیت قطع نظر خلط بالوجود کے بالذات جاعل کا مجعول ہے اور خلط بالوجود بالتبع مجعول ہے یا مجعول بالذات شی کا خلط بالوجود ہے اور نفس ماہیت بالتبع مجعول ہے۔

فحاصل الخلاف ... .

خلاصۂ اختلاف یہ ہے کہ جاعل کا بالذات اثر مرتبۂ طبیعت بلاشرط شی میں ہے یعنی نفس طبیعت وحقیقت شی بغیر اس کے کہ وہ وجود کی شرط سے مشروط ہو بالذات مجعول باری تعالیٰ ہے یا نفس طبیعت وحقیقت بشرط شی بالذات باری تعالیٰ کا مجعول ہے یعنی نفس شی وجود کی شرط سے مشروط ہوکر بالذات باری تعالیٰ کا مجعول ہے۔

طبیعت بلاشرط شی:۔ نفس شی کا وجود اور عدم وجود کسی سے متصف نہ ہونا جیسا کہ مطلق تصور میں ہوتا ہے جو کہ حکم اور عدم حکم کسی سے مقید نہیں ہوتا۔

طبیعت بشرط شی:۔ شی کا وجود کی شرط سے مشروط ہونا جیسے کہ وہ تصور جو بشرط شی ہوتا ہے یعنی جو حکم کی قید سے مقید ہوتا ہے جسے تصدیق کہا جاتا ہے، اول کے قائل اشراقیہ ہیں اور ثانی کے مشائیہ ہیں۔

فان قلت على هذا لايتعلق الجعل بالذات بالجزئيات فانها ماهية بشرط شئ وهو خلاف ماقال المصنف وخلاف مذهب الاشراقية قلت هذا الخلط يتصور فى الكليات نظراً الى وجود الطبائع وفى الجزئيات نظراً الى الوجود الخاص وكلا الخلطين يسميان بشرط شئ هو الوجود.

ترجمہ:۔ اگر تم اعتراض کرو کہ اس تقدیر پر جعل بالذات جزئیات سے متعلق نہیں ہوگا کیونکہ جزئیات ماہیت بشرط شی

کا نام ہے اور یہ مصنف کے قول کے خلاف ہے اور اشراقیہ کے مذہب کے بھی خلاف ہے میں کہوں گا کہ یہ خلط کلیات میں طبائع کلیہ کے وجود کی جانب نظر کرتے ہوئے متصور ہوتی ہے اور جزئیات میں وجود خاص کی جانب نظر کرتے ہوئے پائی جاتی ہے اور دونوں خلطوں کا نام بشرط شیٔ رکھا جاتا ہے یہی وجود ہے۔

تشریح:- فان قلت علی ھٰذا لایتعلق الجعل بالذات بالجزئیات ....

معترض کا اعتراض سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ کلیات اور جزئیات کا وجود فی الخارج ہے یا نہیں تو مختصر یوں سمجھنا چاہئے کہ جزئیات خارج میں موجود ہیں اور صفت وجود سے متصف ہوتے ہیں جیسے کہ زید موجود ہے یا بکر موجود ہے وغیرہ وغیرہ جبکہ کلیات کا حال ایسا نہیں ہے۔

اعتراض:- معترض کا اعتراض یہ ہے کہ اشراقیہ کے نزدیک جب باری تعالیٰ کا مجعول نفس ماہیت بلاشرط شی ہے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ جزئیات باری تعالیٰ کا مجعول بالذات نہ ہوں کیونکہ سارے کے سارے جزئیات شرط وجود سے مشروط ہوتے ہیں حالانکہ یہ مصنف کے قول جعل الکلیات والجزئیات کے خلاف ہے اس لئے کہ مصنف نے اس سے اشارہ کردیا ہے کہ دونوں اللہ تعالیٰ کے مجعول ہیں اور اشراقیہ کے مذہب کے بھی خلاف ہے اس لئے کہ اشراقیہ حضرات جزئیات کے بھی مجعول ہونے کے قائل ہیں۔

قلت ....

جواب:- ایسا نہیں ہے کہ صرف جزئیات ہی موجود ہوتے ہیں بلکہ کلیات کا وجود بھی ہوتا ہے لیکن دونوں کے وجود میں فرق ہے جزئیات مخصوص مادوں اور مخصوص شکلوں میں موجود ہوتی ہیں جبکہ کلیات کا وجود ان کی طبیعت نوعیہ جو افراد کے ضمن میں موجود ہوتی ہیں ان کی طرف نظر کرتے ہوئے کلیات کا وجود ہوتا ہے یہ ایک خود تفصیلی بحث ہے کہ کلی طبعی خارج میں موجود ہوتی ہے یا نہیں انظر فی شرح التہذیب۔

اور ان دونوں کا نام بشرط شی رکھا جاتا ہے تو جب دونوں میں وجود مشترک ہوگیا تو مذکورہ بحث کے مطابق نفس کلیات و جزئیات قطع نظر خلط بالوجود کے بالذات عندالاشراقیہ مجعول باری تعالیٰ ہیں اور بالتبع نفس کلیات و جزئیات وجود سے متصف ہوکر مجعول باری تعالیٰ ہیں اور عندالمشائیہ اس کا برعکس ہے۔

واستدل ایضاً علی المذھب الاول بان الاثر بالذات لا بد ان یکون امراً عینیاً موجوداً فی الخارج والوجود امر اعتباری وکذا اتصاف الماھیة بہ ایضاً امر اعتباری فلم یبق الا الماھیة وفیہ المطلوب وجوابہ ان القدر الضروری کون المجعول امراً عینیاً واما المجعول

الیہ فقد یکون امراً اعتباریاً واقعیاً کما اذا جعلنا الشئ فوقاً او تحتاً فالمجعول امر عینی والمجعول الیہ وھو الفوقیۃ والتحتیۃ امر اعتباری.

ترجمہ:- مذہب اول پر استدلال اس طرح بھی کیا گیا ہے کہ اثر بالذات کے لئے ضروری ہے کہ وہ امر عینی ہو خارج میں موجود ہو اور وجود امر اعتباری ہے یوں ہی ماہیت کا وجود کے ساتھ اتصاف بھی امر اعتباری ہے تو اب سوائے ماہیت کے کوئی باقی نہیں ہے اور اسی میں مطلوب ہے یعنی ماہیت من حیث ھی ھی ہی جاعل کا بالذات اثر ہے۔

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ اس قدر تو ضروری ہے کہ مجعول امر عینی ہو لیکن مجعول الیہ کبھی امر اعتباری واقعی ہوتا ہے جیسے کہ جب ہم کسی شیٔ کو اوپر یا نیچے لے جائیں تو مجعول امر عینی ہے اور مجعول الیہ فوقیت اور تحتیت امر اعتباری ہیں۔

تشریح:- **واستدل ایضا علی المذھب الاول بان الاثر بالذات لابد ان یکون** ......

اشراقیین نے اپنے مذہب پر اس طرح سے بھی استدلال کیا ہے کہ وہ شی جو مجعول بالذات ہو اس کا امر عینی ہونا ضروری ہے یعنی وہ ایسا امر ہو جو حقیقت واقعیہ ہو اعتباری نہ ہو اور ممکن میں جو تین چیزیں پائی جاتی ہیں ان پر جب ہم نظر ڈالتے ہیں تو ان میں ایک نفس حقیقت ہے ایک وجود ہے اور ایک نفس حقیقت کا وجود سے اتصاف ہے ان تینوں امور میں سے وجود امر انتزاعی ہے جو موجود فی الخارج سے منتزع ہوتا ہے اور اتصاف ماہیت بالوجود بھی نسبت ہونے کی بنا پر امر انتزاعی اور اعتباری ہے البتہ تیسری چیز نفس حقیقت اور ماہیت امر عینی ہے اور حقیقت واقعی ہے پس جعل کا اثر وہی ہوگا اور یہ بعینہٖ جعل بسیط ہے اس لئے کہ اسی میں مجعول بالذات بننے کی صلاحیت ہے۔

وجوابہ ان القدر الضروری کون المجعول امراً عینیاً ....

اس استدلال کا ملاحسن نے مذکورہ عبارت سے جواب پیش کیا ہے فرماتے ہیں کہ مجعول کا امر عینی ہونا یہ ایک ضروری امر ہے اور یہ لازم ہے کہ مجعول حقیقت واقعیہ ہو لیکن مجعول الیہ کا امر عینی ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ مجعول الیہ کبھی امر اعتباری بھی ہوتا ہے جیسے کہ ہم کسی شی کو اوپر یا نیچے لے جائیں تو وہ شی جس کو اوپر یا نیچے لے جایا گیا ہے وہ مجعول تو امر عینی ہے لیکن فوقیت اور تحتیت امر انتزاعی اور مجعول الیہ ہیں لہٰذا ایسا ہو سکتا ہے کہ اتصاف بالوجود یا وجود جو مجعول الیہ ہیں یہ دونوں امر اعتباری ہوں اور نفس ماہیت جو مجعول ہے وہ امر واقعی ہو اس صورت میں جعل مؤلف کے قائلین کو کوئی ضرر نہیں ہوگا اور جعل مؤلف کا حق ہونا ظاہر ہوگا۔

وقد استدل علیہ بعض المدققین بان الماھیۃ من حیث ھی اما ان لا تکون ثمرۃ الجعل اصلاً وھو باطل بالضرورۃ مع انہ خلاف صرائحھم من الحکماء المشائیۃ والاشراقیۃ واما ان

تکون ثمرة الجعل بالتبع فیکون متأخرة عن الماهیة الموجودة التی هی ثمرته بالذات ضرورة تاخر ما بالتبع عما بالذات فتکون الماهیة المطلقة متأخرة عن المخلوطة مع ان الامر علی خلاف ذلک واما ان یکون الماهیة ثمرته بالذات وفیه المطلوب وجوابه باختیار الشق الثانی بان الماهیة المطلقة متقدمة علی المخلوطة بالذات من حیث هی ومتاخرة فی وصف الجعل ولا مضایقة فی ان یکون الشی مقدماً علی الشئ بحسب الذات ومتأخراً عنه فی الوصف فافهم.

ترجمہ :- اور جعل بسیط کی حقانیت پر بعض مدققین نے یوں استدلال کیا ہے کہ ماہیت من حیث ھی یا تو جعل کا ثمرہ بالکل ہی نہیں ہوگی نہ بالذات نہ بالتبع اور یہ بداہتا باطل ہے اور یہ حکماء مشائیہ اور اشراقیہ کی تصریحات کے بھی خلاف ہے یا ماہیت جعل کا ثمرہ بالتبع ہوگی تو نفس ماہیت متأخر ہو جائے گی اس ماہیت سے جو کہ موجود ہے اور جعل کا بالذات ثمرہ ہے امر بالتبع کے امر بالذات سے متأخر ہونے کی وجہ سے تو ماہیت مطلقہ ماہیت مخلوطہ سے متأخر ہو جائے گی حالانکہ معاملہ اس کے برخلاف ہے یا ماہیت جعل کا ثمرہ بالذات ہوگی اور اس میں مطلوب کا اثبات ہے۔

جواب یہ ہے کہ ہم شق ثانی اختیار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ماہیت مطلقہ بالذات ماہیت مخلوطہ پر من حیث ھی مقدم ہے اور وصف جعل سے اتصاف کے اعتبار سے متأخر ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ کوئی شئے کسی شئے پر بحسب الذات مقدم ہو اور بحسب الوصف متأخر ہو تو اسے تم سمجھو۔

تشریح:-وقد استدل علیه بعض المدققین بان الماهیة من حیث هی ......

اشراقیہ حضرات کبھی اپنے مذہب پر اس طرح سے استدلال کرتے ہیں کہ نفس ماہیت یا تو جعل کا ثمرہ اور نتیجہ بالکل ہی نہیں ہوگی یا ہوگی اگر ہوگی تو اس کی دو صورت ہے یا تو بالذات مجعول ہوگی یا بالتبع۔ پہلی شق کا بطلان بالکل ظاہر ہے کیونکہ اس صورت میں لازم آتا ہے کہ ممکن امکان سے نکل کر واجب ہو جائے اس لئے کہ واجب ہی کسی اثر کو قبول نہیں کرتا لہٰذا یہ نہیں ہوسکتا کہ جاعل کے جعل کا ثمرہ ماہیت بالکل ہی نہ ہو نہ بالذات نہ بالتبع اسی طرح سے تیسری شق بھی باطل ہے اس لئے کہ اس صورت میں لازم آتا ہے کہ نفس ماہیت کا تحقق بعد میں ہو اور ماہیت کا اتصاف بالوجود یا وجود ممکن کا تحقق پہلے ہو اور ایسا نہیں ہوسکتا اس لئے کہ وجود اور اتصاف بالوجود یہ ماہیت کے لئے عوارض ہیں اور ماہیت معروض ہے اور قاعدہ ہے کہ مطلق ہونے کے سبب معروض کا درجہ مقدم ہوتا ہے تو اب اگر بالتبع ماہیت کو جاعل کا مجعول مانیں گے تو لازم آئے گا کہ ماہیت مطلقہ کا تأخر ہو جائے ماہیت مقیدہ مخلوطہ بالوجود پر اور یہ نہیں ہوسکتا لہٰذا یہ بھی نہیں ہوسکتا کہ ماہیت بالتبع جاعل کا مجعول ہو لہٰذا شق ثانی متعین ہوگئی کہ ماہیت بالذات جاعل کے جعل کا اثر ہے، یہی تو جعل بسیط ہے۔

وجوابه باختيار الشق الثانی ....

ملاحسن نے مذکورہ بالا استدلال کا جواب یوں پیش کیا ہے کہ ہم استدلال کی دوسری شق تسلیم کرتے ہیں یعنی ماہیت من حیث الوجود جاعل کا بالذات اثر ہو اور ماہیت من حیث ھی ھی جاعل کا اثر بالتبع ہو اب اس میں جو ایک خرابی لازم آتی ہے کہ ماہیت مطلقہ جاعل کا اثر ہونے میں مؤخر ہوگئی تو یہ کوئی خرابی نہیں ہے کیونکہ ایسا ہوسکتا ہے اس لئے کہ ماہیت کے لئے دو جہت ہے ماہیت من حیث ھی ھی اور من حیث المجعول تو ایسا ہوسکتا ہے کہ کوئی شی ذات کے اعتبار سے مقدم ہو اور وصف کے اعتبار سے مؤخر ہو۔

واستدل على المذهب الثاني بان الامكان انما يعرض للهيأة التركيبية فانه عبارة عن كيفية نسبة الوجود الى الماهية فالاحتياج الى الجاعل ايضاً انما يكون من جهة الهيئة التركيبية فهي اثر الجاعل وفيه انا لا نسلم ان الامكان لا يعرض الا للهيئة التركيبية بل انما يعرض للماهية من حيث هي هي فانه عبارة عن نفس صلاحية الماهية للمعلولية ولو اصطلحتم على المعنى المذكور في الدليل فلا نسلم ان الامكان علة للاحتياج بل علة الاحتياج ما ذكرنا علا ان المتكلمين يقولون بان علة الاحتياج الى الجاعل ليس الامكان بالمعنيين المذكورين بل علته الحدوث وفيه ما فيه ولك ان تقول في تزئيف الدليل بانا سلمنا ان الامكان علة للاحتياج الى الجاعل فيجوز ان يكون الاحتياج فيما يعرضه وهو الهيئة التركيبية وفي طرفيه اعني الماهية والوجود على طريق خاص هو ان يكون المتبوع اعني الماهية محتاجاً اليه بالذات واثرا له كذلك والتابع اعني الوجود والهياة التركيبية محتاجا اليه بالتبع واثراً له كذلك فهذا المعنى يقرر الجعل البسيط والدلائل على المذهب الثاني ضعيفة سخيفة رأينا تركها اجدر.

ترجمه:- مذہب ثانی جعل مرکب کی حقانیت پر استدلال یوں کیا گیا ہے کہ امکان ھیأت ترکیبیہ کو عارض ہوتا ہے کیونکہ ماہیت کی جانب نسبت وجود کی کیفیت کا نام امکان ہے تو جاعل کی طرف احتیاج بھی ھیأۃ ترکیبیہ کی جہت سے ہوگا تو یہ جاعل کا اثر ہے اس استدلال میں کہنا یہ ہے کہ یہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ امکان صرف ھیأۃ ترکیبیہ کو عارض ہوتا ہے بلکہ امکان ماہیت من حیث ھی ھی کو عارض ہوتا ہے کیونکہ امکان نام ہے ماہیت میں معلولیت کی صلاحیت کا ہونا اور اگر تم دلیل میں ذکر کئے ہوئے معنی کو ہی اپنی اصطلاح کے طور پر امکان کہو کہ امکان نسبت وجود الی الماہیت کا نام ہے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ علت احتیاج امکان ہے بلکہ علت احتیاج وہ ہے جسے ہم نے ذکر کیا ہے یعنی ماہیت میں معلولیت کی صلاحیت کا

ہونا علاوہ ازیں متکلمین حضرات کہتے ہیں کہ امکان دونوں مذکورہ معنوں میں سے کسی معنی میں جاعل کی طرف احتیاج کی علت نہیں ہے بلکہ علت احتیاج حدوث ہے وفیہ مافیہ (اس قول میں ضعف ہے اس لئے کہ احتیاج الی الجاعل کی علت اگر حدوث ہے تو وجود بعد الحدوث بغیر علت کے ہو جائے گا کیونکہ وجود پر حدوث کا اطلاق نہیں ہوتا ہے۔)

مشائیہ کی دلیل کی تضعیف میں تم کہہ سکتے ہو کہ ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ احتیاج الی الجاعل کی علت امکان ہے تو یہ ممکن ہے کہ احتیاج اسی میں ہو جس کو امکان عارض ہوتا ہے اور وہ ھیأۃ ترکیبیہ ہے۔ اور اس کے طرفین یعنی ماہیت اور وجود میں احتیاج مخصوص طریقے پر ہو اور وہ یہ کہ متبوع یعنی ماہیت جاعل کی طرف بالذات محتاج ہو اور ماہیت جاعل کا بالذات اثر ہو اور تابع یعنی وجود اور ھیأۃ ترکیبیہ جاعل کی طرف بالتبع محتاج ہوں اور یہ جاعل کا بالتبع اثر ہوں یہ ایک ایسا مفہوم ہے جس سے جعل بسیط ہی ثابت ہوگا۔ مذہب ثانی کے دلائل انتہائی ضعیف اور کمزور ہیں ہم نے ان کا ترک ہی مناسب سمجھا۔

تشریح:- واستدل علی المذهب الثانی بان الامکان ....

مشائیہ حضرات نے جعل مرکب کے حق ہونے پر یوں استدلال کیا ہے کہ شی موجود جو جاعل کا محتاج ہے تو آخر اس کا سبب کیا ہے جس کے سبب مجعول جاعل کا محتاج ہے اسی کو اولاً اور بالذات جاعل کا اثر مانا جائے گا تو مجعول کے جاعل کی طرف محتاج ہونے کا سبب مجعول کا امکان ہے مجعول چونکہ ممکن ہے اس وجہ سے وہ اپنے وجود میں جاعل کا محتاج ہے اور امکان نام ہے ذات کی طرف وجود اور عدم کی نسبت کے برابر ہونے کا یعنی ماہیت کی طرف وجود کی نسبت سے جو کیفیت حاصل ہوتی ہے اس کا نام امکان ہے اور یہ بعینہ اختلاط ماہیت بالوجود ہے لہٰذا اتصاف ماہیت بالوجود ہی جاعل کا بالذات اثر ہوگا اور اس کو جعل مرکب کہتے ہیں لہٰذا جعل مرکب حق ہے۔

اشراقیہ نے مشائیہ کے اس استدلال کو رد کر دیا ہے وہ کہتے ہیں کہ مشائیہ کا یہ کہنا کہ امکان صرف ہیئت ترکیبیہ کو بالذات عارض ہے غلط ہے اس لئے کہ ماہیت من حیث ھی ھی کو امکان عارض ہے کیونکہ کسی شی کے ممکن ہونے کا معنی صرف یہ ہے کہ اس شی کی ذات میں معلول بننے کی صلاحیت ہو نہ یہ کہ امکان نسبت وجود الی الماہیت کا نام ہے تو جعل بسیط حق ہے نہ کہ مرکب اس لئے کہ اب جاعل کا اثر بالذات ماہیت من حیث ھی ھی کو ماننا ضروری ہے چونکہ ممکن کی ماہیت اور ذات ہی معلول بننے کی صلاحیت رکھتی ہے اور اگر مشائیہ حضرات اصطلاح ہی بنالیں کہ امکان نام ہے نسبت وجود الی الماہیت کا تو ہم یہ تسلیم نہیں کریں گے کہ امکان علت احتیاج ہے بلکہ علت احتیاج ماہیت مطلقہ میں معلولیت کی صلاحیت کا ہونا ہے۔ نیز متکلمین نے ممکن کے جاعل کی طرف احتیاج کا سبب نفس حدوث کو ٹھہرایا ہے نہ کہ اتصاف بالماہیت کو (فیہ مافیہ) مشائیہ

کے استدلال کی تضعیف میں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ہم یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ یہ امکان ہی احتیاج الی الجاعل کی علت ہے لیکن یہ جائز ہے کہ یہ احتیاج ہیئت ترکیبیہ کو عارض ہو اور اس کی شکل یہ ہو کہ ہیئت ترکیبیہ کے طرفین نفس ماہیت اور وجود سے ماہیت کا اختلاط ان دونوں میں نفس ماہیت بالذات جاعل کا محتاج ہو اور اختلاط ماہیت بالوجود بالتبع جاعل کا محتاج ہو اس صورت میں جاعل کا بالذات اثر نفس ماہیت ہوگا اور نفس ماہیت جاعل کا بالذات مجعول ہوگی۔

لہٰذا جعل بسیط کا مذہب اس صورت میں متحقق ہوگا ملاحسن کہتے ہیں کہ مشائیہ کے دلائل انتہائی کمزور ہیں اس لئے ہم نے ان کو یہاں پر ذکر نہیں کیا ہے۔

والحق ما اقول بتوفيق الله تعالىٰ وتاييده وان كان مستنبطاً من كلامهم ويقتضى تمهيد مقدمة اولا وهى ان الاثر للجاعل بالذات فى الماهيات الحقيقية التى كلامنا فيها لا بد ان لايكون تابعاً لاعتبار المعتبر ولحاظ اللاحظ فان الماهيات الحقيقية تخرج من حيز العدم الى بقعة الوجود بالضرورة سواء فرضنا وجود المعتبر والاعتبار او عدمهما نعم ان قلنا بكون الاعتباريات اثراً للجاعل فباعتبار المنشا الذى هو ليس باعتبارى واذا تمهد هذا نقول ان لنا سبيلين الاول نفى وجود الكلى الطبعى فى الخارج كما هو الحق عندى وسنذكر برهاناً قوياً على ذلک فى مقامه وهو وان كان مخالفاً لجمهور الحكماء لكنى فى مقام التحقيق لست من الذين تقلدوا بقلائدهم وعلى هذا التقدير ليس فى عالم الكون الا التشخصات المحضة هى الوجودات الحقيقية لان التحقيق ان الوجود اما عين التشخص كما هو راى الفارابى او مساوق له كما هو راى غيره ومعنى المساوقة ههنا ان لايتخلف احدهما عن الآخر تخلفاً زمانياً او ذاتياً فلو كان الوجود عارضاً لها او جزءاً او منفصلاً يفوت العينية او المساوقية كما لا يخفى على من له ادنى تامل بل لا بد ان يكون عيناً فاذا تقررت العينية فلم يتحقق الهيئة التركيبية بين الشئ و وجوده.

ترجمہ:- ملاحسن کہتے ہیں کہ حق وہ ہے جو میں اللہ تعالیٰ کی توفیق اور اس کی تائید سے کہتا ہوں اگرچہ یہ میرا کلام انھیں کے کلام سے مستخرج ہے اور یہ اولاً ایک مقدمہ کی تمہید کا تقاضا کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ماہیات حقیقیہ جن میں ہمارا کلام ہے ان میں ضروری ہے کہ جاعل کا اثر بالذات اعتبار معتبر اور لحاظ لاحظ کے تابع نہ ہو کیونکہ ماہیت حقیقیہ ضروری طور پر پردۂ عدم سے لباس وجود کی جانب نکلتی ہے عام ازیں کہ ہم معتبر اور اعتبار کا وجود فرض کریں یا ان کا عدم ہاں اگر ہم امور اعتباریہ کے جاعل کا اثر ہونے کا قول اختیار کریں تو یہ اس منشاء کے اعتبار سے ہوگا جو امر اعتباری نہیں ہے۔

اور جب یہ تمہید ہوگئی تو اب ہم کہتے ہیں کہ ہمارے لئے جعل بسیط کے اثبات کے دوراستے ہیں پہلا کلی طبعی کے عدم وجود فی الخارج کا جیسا کہ میرے نزدیک یہی حق ہے اور عنقریب ہم اس موقف پر اس کے مقام میں ایک قوی دلیل ذکر کریں گے اور یہ اگر چہ جمہور حکماء کے مخالف ہے لیکن مقام تحقیق میں میں ان لوگوں میں سے نہیں ہوں جنھوں نے اپنی گردنوں میں ان کی تقلید کا قلادہ ڈال رکھا ہے اور کلی طبعی کے عدم وجود فی الخارج کی صورت میں اس عالم کون میں صرف تشخصات محضہ کا وجود ہے یہی وجودات حقیقیہ ہیں اس لئے کہ تحقیق یہ ہے کہ وجود یا تو عین تشخص ہے جیسا کہ یہ ابونصر فارابی کا خیال ہے یا وجود تشخص کے مساوق ہے جیسا کہ یہ فارابی کے علاوہ کی رائے ہے مساوقت کا مطلب یہ ہے کہ وجود اور تشخص میں سے کسی کا دوسرے سے تخلف نہ ہو، نہ ذات کے اعتبار سے نہ زمانہ کے اعتبار سے، تو اگر وجود عارض ہو تشخص کو یا جزء ہو یا منفصل ہو تو عینیت یا مساوقت فوت ہو جائے گی جیسا کہ یہ مخفی نہیں ہے اس پر جس کے لئے ادنیٰ سی بھی سوجھ بوجھ ہو بلکہ یہ ضروری ہے کہ وجود تشخص کا عین ہو جب عینیت ثابت ہوگئی تو شی اور وجود شی کے درمیان ھیأۃ ترکیبیہ کا تحقق نہیں ہوگا۔

تشریح:-والحق ما اقول:- اشراقین اور مشائین کے مذاہب مع دلائل بیان کرنے کے بعد اب شارح کے نزدیک جو مذہب حق ہے اس کی توضیح وتشریح کر رہے ہیں۔

فرماتے ہیں کہ حق وہ ہے جو میں کہہ رہا ہوں اللہ تعالیٰ کی توفیق اور اس کی تائید سے اگر چہ میرا کلام انھیں کے کلام سے مستنبط و مستخرج ہے اور میرا کلام اولاً ایک مقدمہ کی تمہید کا تقاضا کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جاعل کا بالذات اثر ماہیت حقیقیہ واقعیہ میں ہے نہ کہ امور اعتباریہ میں لہٰذا اب اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ کسی اعتبار معتبر اور لحاظ لاحظ کے تابع نہ ہو اور یہ بھی یقینی ہے کہ ماہیت حقیقیہ ہی عدم سے وجود میں آتی ہے چاہے معتبر اور اعتبار کا وجود فرض کریں یا نہ فرض کریں۔

نعم ان قلنا یکون الاعتبارات:- یہ دفع دخل مقدر ہے سوال یہ ہے کہ مذکورہ دلیل تو ماہیات حقیقیہ میں جاری ہے پس ماہیات اعتباریہ میں کیا کہا جائے۔ جواب یہ ہے کہ ہمارا کلام ماہیات حقیقیہ ہی میں ہے نہ کہ اعتباریہ میں پھر علی سبیل التنزل اگر اعتباریات مثلاً فوقیت و تحتیت کو بھی جعل کا اثر مانیں تو یہ باعتبار منشا یعنی آسمان زمین کے ہے جو اعتباری نہیں۔

و اذ تمهد هٰذا نقول ان لنا سبيلين ....

جب اتنی بات ثابت ہوگئی تو ملاحسن فرماتے ہیں کہ اثبات جعل بسیط کے لئے ہمارے لئے دوراستے ہیں ایک کلی طبعی کے وجود فی الخارج کی نفی کی صورت میں اور ایک اثبات کی صورت میں۔

کلی طبعی کا خارج میں وجود ہے یا نہیں؟

کلیاں تین قسم کی ہوتی ہیں منطقی، عقلی، طبعی، مفهوم الکلی، یسمی کلیا منطقیا ومعروضه طبعیا و مجموعه عقلیا. کلی کا جو مفہوم (جس کا نفس تصور کثیرین پہ صادق آنے سے مانع نہ ہو) ہے اسے کلی منطقی کہا جاتا ہے اور اس مفہوم کا جس کے اوپر صدق ہوتا ہے اسے کلی طبعی کہتے ہیں جیسے انسان، حیوان، جسم نامی وغیرہ اور ان دونوں کلیوں کا جو مجموعہ ہوتا ہے اسے کلی عقلی کہتے ہیں۔ جیسے انسان کلی حیوان کلی۔

مذکورہ کلیوں سے کلی منطقی اور عقلی کے موجود فی الخارج نہ ہونے پر جمیع حکماء کا اتفاق ہے البتہ کلی طبعی خارج میں موجود ہوتی ہے یا نہیں تو اس میں اختلاف ہے متقدمین حکماء کا قول یہ ہے کہ کلی طبعی کا وجود خارج میں ہوتا ہے اس لئے کہ کلی طبعی موجود فی الخارج اشیاء کا جزء ہوتی ہے اب اگر اس کا خارج میں وجود نہ ہو تو لازم آئے گا کہ افراد خارجیہ خارج میں نہ ہوں اس لئے کہ جزء کے انعدام سے کل کا انعدام ہوتا ہے جب کہ متأخرین حکماء جن میں ملاحسن بھی داخل ہیں۔ کا مذہب یہ ہے کہ کلی طبعی کا خارج میں وجود نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ اگر اس کا خارج میں وجود ہو تو افراد کے ضمن میں وجود ہوگا اور افراد تو جزئی ہوتے ہیں تو لازم ہوگا کہ کلی طبعی کلیت اور جزئیت دونوں سے متصف ہوئے اور کلی طبعی بیک وقت متعدد مقامات میں پائی جائے جیسے انسان کہ لازم ہوگا کہ بیک وقت زید عمر بکر وخالد سب میں پایا جائے۔

تو اب ملاحسن کہتے ہیں کہ میرے نزدیک کلی طبعی کا خارج میں وجود نہیں ہے اور عنقریب ہم اس کی دلیل بھی اس کی بحث میں ذکر کریں گے اگر چہ یہ قول جمہور حکماء کے مخالف ہے لیکن میں نے مقام تحقیق میں ان کی تقلید کا قلادہ اپنی گردن میں نہیں ڈال رکھا ہے اور اس تقدیر پر خارج میں صرف تشخصات ہوں گے اور یہ تشخصات بعینہ ان کے وجودات حقیقیہ ہیں یعنی تشخص شیٔ اور وجود شیٔ دونوں ایک ہیں اس لئے کہ تحقیق یہ ہے کہ وجود یا تو عین تشخص ہے جیسا کہ ابونصر فارابی اس کے قائل ہیں یا اس کے مساوق ہے جیسا کہ ان کے علاوہ دوسرے مناطقہ کا خیال ہے مساوقت کا مطلب یہاں پر یہ ہے کہ وجود و تشخص میں کسی ایک کا تحقق دوسرے کے بعد نہ ہو عام ازیں کہ تخلف ذاتی ہو یا زمانی بلکہ دونوں کا تحقق ایک ساتھ ہو بہر حال جمیع حکماء نے وجود اور تشخص کو یا تو ایک دوسرے کا عین قرار دیا ہے یا مساوق اور اس کے علاوہ کوئی اور صورت نہیں ہوسکتی اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہو تو یا تو وجود اس کو عارض ہوگا یا اس کا جزء ہوگا یا اس سے منفصل ہوگا اور ان تین صورتوں میں عینیت ومساوقت نہیں پائی جائے گی جبکہ حکماء نے عینیت اور مساوقت میں ان دونوں کو منحصر مانا ہے پہلی صورت میں تو اس لئے کہ عارض معروض سے جدا ہوتا ہے جب کہ عینیت اور مساوقت کا مقتضیٰ یہ ہے کہ انفکاک نہ ہو اور دوسری صورت میں تو اس لئے کہ جزء کل کا عین نہیں ہوتا اور نہ ہی جزء کے ساتھ کل کا وجود لازم ہوتا ہے اور انفصال کی صورت میں تو عدم عینیت ومساوقیت بالکل ظاہر ہے۔

لہٰذا یہ ضروری ہے کہ وجود اور تشخص میں عینیت ہو اور جب دو چیزوں میں عینیت ہوتی ہے تو ان میں ہیئت ترکیبی

کا تحقق نہیں ہوسکتا ہے جیسے کہ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ زید، زید ہے اور جب دونوں میں ہیئت ترکیبی نہیں پائی گئی بلکہ شی اور وجود شئ دونوں ایک ہو گئے تو جعل بسیط کا حق ہونا یہ بالکل ظاہر ہو گیا۔

اللهم الا فی الذهن باعتبار انتزاع معنی الوجود المصدری وانتسابه فی الذهن الیه ومنشأ هذین الامرین الاعتبار بین نفس تلک التشخصات فی الخارج فهی ثمرات للجاعل بالذات واما الوجود المصدری وانتسابه الی تلک فهما ثمرتان بالتبع لکونهما اعتباریین محضاً وهذا المعنی یحقق الجعل البسیط.

ترجمہ:- مگر ذہن میں وجود کے معنیٰ مصدری کا انتزاع ہوگا اور ذہن میں وجود کے معنیٰ مصدری کا تشخص کی طرف انتساب ہوگا اور ان دونوں امور اعتباریہ کا منشاء بھی خارج میں بعینہٖ یہی تشخصات ہوں گے تو یہ تشخصات جاعل کا بالذات ثمرہ ہوں گے اور وجود کا معنیٰ مصدری اور انتساب بالتبع ثمرہ ہوں گے ان دونوں کے امور اعتباریہ محضہ ہونے کی وجہ سے اور یہ معنیٰ جعل بسیط کو ثابت کرتا ہے۔

تشریح:- مذکورہ عبارت سے ملا حسن نے یہ بتایا کہ جب وجود اور تشخص کے مابین عینیت ثابت ہوگئی تو ہیئت ترکیبی کا تحقق نہیں ہوگا لیکن ذہن میں ہیئت ترکیبیہ متحقق ہوگی اس طرح سے کہ ذہن میں وجود کے معنیٰ مصدری کا انتزاع ہوگا اور ذہن میں اس معنیٰ مصدری للوجود کا تشخص کی طرف انتساب ہوگا تو اس صورت میں ہیئت ترکیبیہ کا تحقق ممکن ہوگا لیکن اس صورت میں جعل مرکب کا اثبات اس لئے نہیں ہوگا کہ دونوں امور اعتباریہ کا منشا بھی یہی تشخصات خارجیہ ہیں لہٰذا یہی جاعل کا بالذات مجعول ہوگا کیونکہ ابھی یہ بتایا گیا ہے کہ جاعل کے بالذات ثمرہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ امر عینی ہو اعتباری نہ ہو اور اس کا نام جعل بسیط ہے۔

والثانی سبیل وجود الکلی الطبعی وهوالحق عندهم وحینئذ اما ان یکون الوجود الخاص والتشخص عیناً للماهیة فمع انه باطل لانه یرفع التمایز بین الاشخاص یثبت مطلوبنا کما ذکرنا آنفاً او جزءاً لها فمع بطلانه بهذا البیان یوید المطلوب ایضاً فان الجعل المؤلف لا یمکن بین الشئ وذاتیاته فاذ بطل المؤلف ثبت البسیط لعدم خلو الماهیة عنهما واما احتمال انفصال التشخص والوجود فمع انه باطل ایضاً فانهما من محمولات الماهیة والمنفصل لایحمل علی ما انفصل عنه وایضا یلزم الترجیح بلا مرجح فی نسبة التشخص الی زید دون عمرو فانه فی جانب المنسوب الیه لم یکن حینئذ الا الماهیة المشترکة بینهما لاتمایز فیها اصلاً فلو اعتبر تمایز بینهما بالمنفصلات الأخر یلزم التسلسل او الدور کما لا یخفی علی من

لہ ادنی فطانة واما ان لا یعتبر التمایز بالمنفصلات بل بالمتصلات فیعود الی احد الشقوق الباقیة.

ترجمة: - جعل بسیط کے اثبات کا دوسرا راستہ کلی طبعی کے وجود فی الخارج کا ہے اور یہ ہی حکماء حضرات کے نزدیک حق ہے اور اس وقت وجود خاص اور تشخص یا تو ماہیت کا عین ہوں گے تو اس کے باوجود کہ یہ شق باطل ہے کیونکہ اس سے افراد کے مابین تمایز ختم ہو جاتا ہے ہمارا مطلوب ثابت ہوگا جیسا کہ ہم نے ابھی اس کو ذکر کیا ہے یا وجود خاص اور تشخص ماہیت کا جزء ہوں گے تو اسی بیان سے اس کے بطلان کے باوجود ہمارا مطلوب ثابت ہوگا کیونکہ جعل مرکب شئ اور ذاتیات شئ کے مابین ممکن ہی نہیں ہے تو جب جعل مرکب باطل ہو گیا جعل بسیط ثابت ہوگا ماہیت کے ان دونوں سے عدم خلو کی وجہ سے لیکن تشخص اور وجود کے ماہیت سے انفصال کا احتمال تو باوجود اس کے کہ یہ بھی باطل ہے کیونکہ تشخص اور وجود ماہیت کے محمولات میں سے ہیں اور منفصل کا حمل اس پر نہیں ہوتا جس سے کہ وہ منفصل ہے نیز تشخص کی زید کی طرف نسبت کرنے سے نہ کہ عمر کی طرف ترجیح بلا مرجح بھی لازم آئے گی کیونکہ منسوب الیہ کی جانب صرف وہ ماہیت ہے جو ان دونوں میں مشترک ہے ماہیت میں کوئی تمائز نہیں ہے تو اگر ان دونوں کے درمیان تمائز کا اعتبار دوسرے منفصلات سے ہو تو تسلسل یا دور لازم آئے گا۔ جیسا کہ یہ مخفی نہیں ہے اس پر جس کے لئے ادنیٰ سی بھی سوجھ بوجھ ہے یا ان کے مابین تمائز کا اعتبار منفصلات سے نہیں ہوگا بلکہ متصلات سے ہوگا تو یہ شقوق باقیہ کی جانب لوٹے گا۔

تشریح:- والثانی سبیل وجود الکلی الطبعی وھو الحق عندھم

اس سے ملا حسن کلی طبعی کے وجود فی الخارج کی صورت میں جعل بسیط کی حقانیت پر دلیل پیش کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ اگر کلی طبعی کا خارج میں وجود مان لیا جائے جیسا کہ متقدمین مناطقہ اس کے قائل ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ اس صورت میں وجود اور تشخص یا تو ماہیت کا عین ہوں گے یا جزء ہوں گے یا ماہیت سے امر منفصل ہوں گے عین ہونا باطل ہے اس لئے کہ ماہیت مابہ الاشتراک کا نام ہے یعنی ماہیت جمیع افراد میں مشترک ہوتی ہے جبکہ تشخص مابہ الامتیاز کا نام ہے یعنی تشخص تمام افراد کے مابین مشترک نہیں ہوتا تو اگر دونوں میں عینیت ہو جائے تو لازم آئے گا کہ اشخاص کے مابین امتیاز ہی ختم ہو جائے۔

اور جزء ہونا بھی باطل ہے اس لئے کہ جب ماہیت تمام افراد کے مابین مشترک ہوگی تو ماہیت کا جو جزء ہوگا وہ بھی تمام افراد کے مابین مشترک ہوگا لہٰذا اس صورت میں بھی اشخاص کے مابین تمایز نہیں رہ جائے گا اور منفصل ہونا بھی باطل ہے اس لئے کہ تشخص اور وجود ماہیت پر محمول ہوتے ہیں جب کہ امور منفصلہ شئ پر محمول نہیں ہوتے اس لئے کہ حمل کے

لئے موضوع اور محمول کے درمیان اتحاد فی الوجود ضروری ہے اور شئ اور اس کے امور منفصلہ کے مابین اتحاد فی الوجود نہیں ہوتا ہے۔لہٰذا امر منفصل ہونا بھی باطل ہے۔

نیز امر منفصل ہونا اس لئے بھی باطل ہے کہ تمام منفصلات کی طرف امر منفصل کی نسبت برابر ہے لہٰذا کسی تشخص کو ماہیت کی طرف نسبت کر کے متشخص کیا جائے گا تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی مثلاً جب زید کا تشخص زید کی طرف ہوگا تو سوال ہوگا کہ یہ تشخص کیوں زید کا ہے عمر کی طرف کیوں نہیں منسوب ہے اور ترجیح بلا مرجح محال ہے۔اور اگر کہیں کہ مرجح وہی تشخص منفصل ہے تو دور لازم آئے گا اور اگر دوسرا منفصل مرجح ہے تو اس کی نسبت بھی متساوی ہے لہٰذا تیسرے مرجح کی ضرورت ہوگی اس قیاس پر تو تسلسل لازم آئے گا اور یہ بھی محال ہے لہٰذا تشخص اور وجود کا امر منفصل ہونا بھی باطل ہے۔

ملاحسن کی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ صورتوں میں جعل بسیط کا اثبات ہوگا اگر وجود اور تشخص عین ہیں تو باوجودیکہ یہ شق بھی باطل ہے ہمارا دعویٰ ثابت ہوگا اس لئے کہ شی کا جزء شئ کا ذاتی ہوتا ہے اور شئ کی ماہیت میں داخل ہوتا ہے، لہٰذا اس صورت میں ہیئت ترکیبی کا تحقق نہیں ہوگا تو جعل مرکب کا تحقق ممکن نہیں ہوگا اور جب جعل مرکب ثابت نہیں ہوگا تو جعل بسیط کا اثبات ہوگا اور اگر وجود اور تشخص امر منفصل ہوں تو باوجودیکہ یہ شق بھی باطل ہے جعل بسیط کا اثبات ہوگا اس لئے کہ امور منفصلہ شئ پر محمول نہیں ہوتے لہٰذا ہیئت ترکیبی متحقق نہیں ہوگی تو جعل مرکب ثابت نہیں ہوگا۔

نقول ان الضرورة شاهدة بان المنفصلات مستقلة فی التحقق لا یکون احدیٰ ها تابعة للاخریٰ تبعیة تفضی الی الواسطة فی العروض وان عرض لها التبعیة بمعنی الواسطة فی الثبوت وحینئذ یتعدد الجعل بکل منهما بالذات بمعنی نفی الواسطة فی العروض فلم یکن للجعل المؤلف سبیل ههنا فان الاطراف حینئذ مجعولة بالذات وفی المؤلف لیس کذلک وهذا البیان الاخیر یفحم الناظر وان لم یفحم المناظر لکن لایضر اصل مقصودنا فان هذا الشق من البواطل ایضاً.

ترجمہ: — ہم کہتے ہیں کہ اس پر بداہت شاہد ہے کہ امور منفصلہ وجود میں مستقل ہوتے ہیں ان میں کسی کا بھی وجود دوسرے کے وجود کے تابع نہیں ہوتا ہے ایسی تبعیت جو واسطہ فی العروض کا تقاضہ کرتی ہو اگر چہ ان کو تبعیت واسطہ فی الثبوت کے معنی میں عارض ہوتی ہے اس وقت ان میں سے ہر ایک کے ساتھ جعل بالذات متعدد ہوگا واسطہ فی العروض کی نفی کے معنی میں تو اب جعل مرکب کے لئے کوئی سبیل نہیں ہوگی تو اب ھیأۃ ترکیبیہ کے اطراف بالذات مجعول ہوں گے اور جعل مرکب میں ایسا نہیں ہوتا یہ بیان اخیر سلیم الطبع آدمی کو تو خاموش کردے گا لیکن مناظر کو خوش نہیں کرسکتا لیکن یہ ہمارے مقصود کے لئے ضرررساں اس لئے نہیں ہے کہ یہ شق بھی بواطل میں سے ہے۔

تشریح:-نقول:— یہ بحث سمجھنے سے پہلے واسطہ کی تفصیلی بحث سمجھ لینا چاہئے۔

واسطہ کی تین قسمیں ہیں:- **واسطه فی الاثبات ، واسطه فی العروض، واسطه فی الثبوت.**

واسطہ فی الاثبات:-جو کسی حکم کی تصدیق کا سبب ہو جیسے حدوث عالم کی تصدیق کے لئے **العالم متغیر و کل متغیر حادث** سبب ہے۔

واسطہ فی العروض:- جس میں وصف عارض سے واسطہ حقیقتاً متصف ہو اور ذوالواسطہ تبعاً متصف ہو جیسے کہ حرکت جالس سفینہ کہ اس میں حرکت سے حقیقت میں کشتی متصف ہوتی ہے اور اس کی تبعیت میں کشتی پر بیٹھنے والے کو بھی حرکت عارض ہوتی ہے۔

واسطہ فی الثبوت:-اس کی دوصورتیں ہوتی ہیں **پہلی صورت** تو یہ ہے کہ وصف عارض سے واسطہ قطعی متصف نہ ہو نہ تو بالذات اور نہ بالتبع بلکہ ذوالواسطہ کے لئے وصف کے ثبوت کا محض ایک ذریعہ اور سفیر محض ہو اس میں وصف سے صرف ذوالواسطہ ہی متصف ہوتا ہے جیسے کہ صباغ کپڑے کے رنگ کے لئے واسطہ ہوتا ہے کہ رنگ سے صرف کپڑا متصف ہوتا ہے صباغ صرف ذریعہ ہوتا ہے اور اس کی دوسری صورت یہ ہے کہ اس وصف سے واسطہ اور ذوالواسطہ دونوں بالذات متصف ہوتے ہیں جیسے کہ حرکت ید حرکت مفتاح کے لئے واسطہ ہے لیکن حرکت سے دونوں بالذات متصف ہوتے ہیں۔ ہاتھ اور مفتاح دونوں کو بذاتہ حرکت عارض ہوتی ہے ہاتھ اولاً وبالذات متصف ہے اور مفتاح ثانیاً وبالعرض۔

اتنی تفصیل جاننے کے بعد اب شارح کی عبارت کا مطلب سمجھنا چاہئے فرماتے ہیں کہ اگر تشخص اور وجود خاص کو ماہیت سے منفصل مان لیا جائے تو باوجود اس کے کہ یہ شق بھی باطل ہے ہمارا دعویٰ کہ جعل بسیط حق ہے ثابت ہوگا اس لئے کہ منفصلات تحقق و وجود میں مستقل ہوتے ہیں کسی بھی امر منفصل کا وجود دوسرے امر منفصل کے وجود کے تابع نہیں ہوتا جس طرح کہ واسطہ فی العروض میں ذوالواسطہ اتصاف میں واسطہ کے اتصاف للوصف کے تابع ہوتا ہے بلکہ دونوں امور منفصلہ وجود سے بالذات متصف ہوتے ہیں اور اگر تبعیت ہوگی بھی تو اس طرح کی تبعیت ہوگی جو واسطہ فی الثبوت کی دوسری شق میں ہوتی ہے۔ جس میں کہ وصف سے ذوالواسطہ اور واسطہ دونوں بالذات متصف ہوتے ہیں۔

لہٰذا جب تشخص اور وجود خاص کو ماہیت سے منفصل مانا جائے گا تو وصف جعل سے واسطہ فی الثبوت کی دوسری شق کی طرح ماہیت اور تشخص دونوں بالذات متصف ہوں گے۔ لہٰذا اب جعل مرکب ثابت نہیں ہوگا اس لئے کہ جعل مرکب میں اطراف یعنی ماہیت اور تشخص دونوں بالذات جعل سے متصف نہیں ہوتے ہیں بلکہ دونوں کے مابین جو ہیئت ترکیبی ہوتی ہے وہ بالذات متصف ہوتی ہے اور اطراف بالعرض متصف ہوتے ہیں لہٰذا صورت منفصلہ میں جعل مرکب ثابت

نہیں ہوگا۔

و هذا البيان الاخير ....

جعل مرکب کے عدم ثبوت کی اس دلیل پر سلیم الطبع آدمی تو خاموش ہوسکتا ہے لیکن تعمق نظر رکھنے والا مناظر خاموش نہیں بیٹھے گا۔ مناظر کہے گا کہ منفصلات کے درمیان ایسی تبعیت کا جو واسطہ فی العروض میں ہوتی ہے نہ ہونا ہمیں تسلیم نہیں ہے لہٰذا مستدل کو چاہئے کہ منفصلات میں عدم تبعیت بمعنی واسطہ فی العروض پر کوئی دلیل پیش کرے۔

لیکن مناظر کا یہ کہنا ہمارے مقصود کے لئے اس لئے ضرر رساں نہیں ہے کہ یہ شق بھی مذکورہ شقوں کی طرح سے بواطل میں سے ہے جیسا کہ اس کا بطلان گزر چکا ہے۔

واما الانضمام فهو باطل ايضاً فان انضمام شئ الى شئ سيما اذا كان المنضم امراً شخصياً لايقبل التكثر كالتشخص والوجود الخاص فرع تشخص المنضم اليه بالضرورة فيلزم الدور او التسلسل فان قلت يجوز ان يكون الانضمام كانضمام الصورة الى المادة بان يكون للتشخص والوجود الخاص بالنظر الى طبيعتهما تقدم على الماهية وبالنظر الى الخصوصية المنضمة تاخر قلت لا يمكن تغاير المرتبتين فى التشخص فانه امر خارجى على هذا التقدير مشخص بذاته فلو كان له تشخص وطبيعة يلزم التسلسل المستحيل بل هو امر متميز بذاته لايعقل له مرتبة الطبيعة فاذا لم يكن التشخص منضماً لم يكن الوجود الخاص ايضاً كذالک.

ترجمه: - لیکن تشخص اور وجود خاص کا ماہیت کے ساتھ انضمام تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ انضمام شئ الی شئ بالبداہت تشخص منضم الیہ کی فرع ہے بالخصوص اس وقت جب کہ منضم امر شخصی ہو تکثر کو قبول نہ کرتا ہو جیسے کہ تشخص اور وجود خاص ہیں تو دور یا تسلسل لازم آئے گا۔

اگر تم اعتراض کرو کہ تشخص اور وجود خاص کا انضمام ماہیت کے ساتھ ممکن ہے کہ صورت کے مادہ کے ساتھ انضمام کی طرح سے ہو بایں طور کہ تشخص اور وجود خاص اپنی طبیعت کی جانب نظر کرتے ہوئے ماہیت پر مقدم ہوں اور خصوصیت منضمہ کی جانب نظر کرتے ہوئے ماہیت سے مؤخر ہوں۔

ہم کہیں گے کہ تشخص میں دو مرتبوں کا تغائر ممکن نہیں ہے کیونکہ تشخص امر منضم کی تقدیر پر مشخص بذاتہ ہوگا تو اگر تشخص کے لئے تشخص اور طبیعت ہو تو تسلسل مستحیل لازم آئے گا بلکہ تشخص ایک ایسا امر ہوگا جو بذاتہ متمیز ہوگا اس کے لئے مرتبۂ طبیعت متصور نہیں ہوگا تو جب تشخص منضم نہیں ہوگا تو وجود خاص بھی منضم نہیں ہوگا۔

تشریح:۔ تشخص اور وجود خاص کا ماہیت کے ساتھ انضمام بھی باطل ہے یہ اس لئے کہ انضمام شئی الی شئی وجود منضم اور وجود منضم الیہ کا متقاضی ہے اور ساتھ ہی ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ منضم الیہ متعین اور متشخص ہو اگر ایسا نہ ہو تو انضمام ممکن نہیں ہوگا۔ لہٰذا اگر تشخص اور وجود خاص ماہیت کے ساتھ منضم ہوں گے تو یہ ضروری ہوگا کہ انضمام سے پہلی ماہیت جو منضم الیہ ہے متعین اور متشخص ہو اور جب ماہیت متشخص ہوگی تو یقینی طور پر اس کا بھی ایک تشخص ہوگا اب ہم تشخص کے بارے میں سوال کریں گے کہ آیا وہ تشخص منضم کا عین ہے یا غیر اگر عین ہے تو دور لازم آئے گا اور اگر غیر ہے تو وہ بھی کسی ماہیت کے ساتھ منضم ہوگا تو اس تشخص کا جو منضم الیہ ہوگا وہ بھی متشخص ہوگا تو اس منضم الیہ میں بھی ایک تشخص ہوگا اب یہ تشخص اگر عین تشخص منضم ہے تو یہ دور ہے اور اگر غیر ہے تو مذکورہ تقریر جاری ہوگی اور تسلسل لازم آئے گا۔ اور دور و تسلسل محال ہیں لہٰذا تشخص اور وجود خاص کا ماہیت کے ساتھ انضمام بھی محال ہوگا۔

تشریح:۔ **فان قلت**:۔ ایسا ہوسکتا ہے کہ تشخص اور وجود خاص کا ماہیت کے ساتھ انضمام اس انضمام کی طرح سے ہو جو انضمام صورت الی المادہ میں ہوتا ہے کہ مادہ اپنے وجود میں صورت کا محتاج ہوتا ہے اس اعتبار سے صورت محتاج الیہ ہوکر مادہ سے مقدم ہوتی ہے اور صورت اپنے تشکل میں مادہ کی محتاج ہوا کرتی ہے اس اعتبار سے صورت محتاج ہوکر مادہ سے مؤخر ہوگی اور دونوں کے مابین اس انضمام میں جہت بدل جانے کی وجہ سے دور لازم نہیں آئے گا ٹھیک اسی طرح سے ہوسکتا ہے کہ ماہیت اپنے وجود اور تحقق میں تشخص اور وجود خاص کی محتاج ہو اور تشخص اور وجود خاص اپنے تشکل اور تعین میں مادہ کے محتاج ہوں لہٰذا اس صورت میں اگر تشخص اور وجود خاص ماہیت کے ساتھ منضم ہو جائیں تو تقدم اور تأخر کی دو مختلف جہتوں کی وجہ سے دور لازم آئے گا نہ تسلسل۔ لہٰذا ہوسکتا ہے کہ تشخص اور وجود خاص دونوں ماہیت کے ساتھ منضم ہوں۔

قلت:۔ یہ اعتراض اس بات پر مبنی ہے کہ تشخص اور وجود خاص میں دو چیزیں ہوں ایک ان کی طبیعت، ایک ان کا تشخص طبیعت کے اعتبار سے یہ ماہیت سے مقدم ہوں اور تشخص خاص کے اعتبار سے مؤخر لیکن یہ درست نہیں ہے اس لئے کہ اگر ایسا ہو جائے تو پھر دور لازم آئے گا یا تسلسل اس لئے کہ تشخص جو منضم ہے اگر اس کے لئے ایک تشخص اور ایک طبیعت مانی جائے تو پھر تشخص کا جو دوسرا مرتبہ ہے اس کے لئے بھی ایک طبیعت ہوگی اور ایک تشخص ہوگا تو پھر اس تشخص کے لئے بھی ایک طبیعت اور ایک تشخص ہوگا اسی طرح سے ہر تشخص کے لئے ایک طبیعت اور ایک تشخص نکلتا چلا جائے گا اور یہ تسلسل ہے جو کہ محال ہے لہٰذا تشخص کے دو مرتبے نہیں ہوں گے لہٰذا انضمام کی جو یہ شق ہے دور و تسلسل پر مشتمل ہونے کی بنا پر محال ہے۔

علا ان فی الوجود الخاص اذا کان الانضمام کانضمام الصورۃ الی المادۃ یلزم الدور صراحۃ فان الصورۃ بنفس طبیعتها کما تفید الوجود الخاص للمادۃ تفید وجود الطبیعۃ لها فطبیعۃ

الوجود الماخوذة فی الوجود الخاص للماهیة اذا کانت علة للوجود المطلق للماهیة یلزم الدور صراحة ولایعقل تحقق الجعل المؤلف الا علی طریق الانضمام فان الطبیعة الماخوذة مع الوجود حینئذ تکون موجودة فی الخارج قابلة لان تکون اثراً للجعل المؤلف کما قررنا واذا بطل شق الانضمام ایضا بطل الجعل المؤلف فان الوجود حینئذ یکون امراً انتزاعیاً منشأ انتزاعه ومنبعه نفس الماهیة فالوجود لم یکن ثمرة واثراً للجاعِل بالذات کما قررنا سابقاً.

ترجمہ: - علاوہ ازیں وجود خاص کا انضمام صورت کے مادہ کے ساتھ انضمام کی طرح سے ہوتو دور صراحتاً لازم آئے گا کیونکہ صورت اپنی نفس طبیعت کے اعتبار سے جیسے کہ مادہ کے وجود خاص کا فائدہ دیتی ہے مادہ کے لئے وجود طبیعت کا بھی فائدہ دیتی ہے تو وجود کی وہ طبیعت جو ماہیت کے وجود خاص میں ماخوذ ہے جب ماہیت کے وجود مطلق کی علت ہوگی تو دور صراحت سے لازم آئے گا اور جعل مرکب کا ثبوت متصور نہیں ہوگا، مگر انضمام ہی کی صورت پر کیونکہ طبیعت جو وجود کے ساتھ ماخوذ ہے انضمام کے وقت خارج میں موجود ہوگی جعل مرکب کا اثر بننے کے قابل ہوگی جیسا کہ ہم نے ثابت کیا ہے تو شق انضمام باطل ہوگئی تو جعل مرکب بھی باطل ہوجائے گا تو اب بطلان انضمام کے وقت وجود امر انتزاعی ہوگا اس کے انتزاع کا منشاء اور منبع نفس ماہیت ہوگی تو وجود جاعل کا ثمرہ اور اثر بالذات نہیں ہوگا جیسا کہ ماسبق میں ہم نے اس کو ثابت کیا ہے۔

تشریح: - اب تک تشخص اور وجود خاص کی ماہیت کے ساتھ عدم انضمام کی مشترک دلیل ذکر کی گئی یہاں سے شارح نے ماہیت کے ساتھ وجود خاص کے انضمام کی نفی پر ایک ایسی دلیل ذکر کی ہے جس سے صرف وجود خاص کا ماہیت کے ساتھ عدم انضمام ثابت ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں کہ اگر وجود خاص کا ماہیت کے ساتھ انضمام صورت کے مادہ کے ساتھ انضمام کی طرح سے ہوتو دور صراحت کے ساتھ لازم آئے گا۔ اس لئے کہ صورت جسمیہ کی طبیعت مادہ کے وجود خاص اور مادہ کے وجود مطلق دونوں کے لئے علت ہے۔ تو اگر اسی طرح وجود خاص میں بھی انضمام ہوتو ماہیت کا ایک وجود خاص ہوگا اور ماہیت کا ایک وجود مطلق ہوگا اور دونوں کی علت ماہیت کے وجود خاص کی جو طبیعت ہے وہی ہوگی۔ اس صورت میں ماہیت کے وجود مطلق کی علت ماہیت کے وجود خاص کی جو طبیعت ہے وہ بنے گی تو دور اس لئے لازم آئے گا کہ ماہیت کے وجود خاص کی طبیعت اور ماہیت کے وجود مطلق میں عینیت ہے اور دونوں ایک ہیں تو اس صورت میں دور یقیناً لازم آئے گا۔

لہٰذا وجود خاص کا ماہیت کے ساتھ انضمام باطل ہے۔ جعل مرکب کا تحقق صرف انضمامی صورت میں ہی ہوسکتا ہے اس لئے کہ اس صورت میں ماہیت موجود ہوگی اور اس کی طرف جب وجود کا انضمام ہوگا تو ہیأۃ ترکیبی پائی جائے گی جس پر جعل مرکب کا دارومدار ہے اور جب شق انضمامی باطل ہوگئی تو جعل مرکب خود ہی باطل ہوجائے گا۔

وحینئذ یکون امراً انتزاعیاً: - جب تشخص اور وجود خاص کا ماہیت کا عین ہونا اور جزء ہونا اسی طرح امر منفصل اور امر

منضم ہونا باطل ہو گیا تو صرف ایک شق اور رہ گئی ہے وہ یہ کہ تشخص اور وجود خاص ماہیت سے امر منتزع ہوں۔

شارح اس عبارت سے شق انتزاع کی صورت میں جعل مرکب کو باطل قرار دیتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ اگر تشخص اور وجود خاص کو ماہیت سے امر منتزع مانا جائے تو ماہیت ہی اس انتزاع کا منشاء ہوگی، تشخص اور وجود امر اعتباری ہوں گے لہٰذا اب ان میں جاعل کا بالذات اثر ہونے کی صلاحیت نہیں ہوگی اس لئے کہ امور اعتباریہ جاعل کا بالذات اثر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ اس لئے کہ ان کا وجود اعتبار معتبر پر موقوف رہتا ہے اور معتبر کے عدم سے ان کا عدم ہو جاتا ہے جب کہ جاعل کا اثر ایک امر حقیقی ہوتا ہے اعتبار معتبر پر موقوف نہیں رہتا لہٰذا اس صورت میں جعل مرکب کے اثبات کی کوئی صورت نہیں ہے بلکہ جعل بسیط ہی ثابت ہوگا۔

وکذا الاتصاف به فانه ایضاً امر اعتبار منشأ انتزاعه نفس الماهية من حيث هي فان الانتزاع لايتوقف على لحوق حيثية اخرى كالاستناد الى الجاعل وغيره فانها لو كانت غيرها لكانت هي الوجود حقيقة فيجرى الكلام فيه فحينئذ لم يكن قابلاً للاستناد الى الجاعل واثراً له بالذات الا الماهية من حيث هي اعنى نفس المهية بلا اعتبار حيثية اخرى وهذا هو الجعل البسيط فهو الحق كما ذكره المصنف فتامل فى هذا التحقيق فانه من النفائس المختصة بهذا الكتاب.

ترجمہ: - یوں ہی ماہیت کا وجود کے ساتھ اتصاف بھی باطل ہے اس لئے کہ یہ بھی ایک امر اعتباری ہے اس کے انتزاع کا منشاء نفس ماہیت من حیث ھی ھی ہے اس لئے کہ انتزاع موقوف نہیں ہے کسی دوسری حیثیت کے لحوق پر جیسے کہ استناد الی الجاعل وغیرہ اس لئے کہ وہ حیثیت جو نفس ماہیت کے ساتھ معتبر ہے اگر حیثیت من حیث ھی ھی کا غیر ہو تو وہ یقینی طور پر وجود کی حیثیت ہوگی تو اب کلام اس میں جاری ہوگا تو اب استناد الی الجاعل اور بالذات اثر ہونے کے قابل نہیں ہوگی مگر ماہیت من حیث ھی ھی یعنی نفس ماہیت بغیر کسی دوسری حیثیت کا لحاظ کئے ہوئے اور یہی جعل بسیط ہے تو یہی حق ہے جیسا کہ اس کو مصنف نے ذکر کیا ہے تو اس تحقیق میں تم غور کرو کیونکہ اس کتاب کی مخصوص نفیس بحثوں میں سے ہے۔

تشریح: - اس عبارت سے شارح نے ایک وہم کا ازالہ کیا ہے۔ کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ وجود کا ماہیت کے ساتھ اتصاف مان لیا جائے اس صورت میں ہیئت ترکیبی پائی جائے گی اور جعل مرکب کا تحقق ہو جائے گا۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ صورت بھی باطل ہے اس لئے کہ یہ کیا ہے یہ بھی ایک امر اعتباری ہے اور اس کا بھی منشا ماہیت من حیث ھی ھی ہوگی لہٰذا جعل مرکب ثابت نہیں ہوگا۔ پھر اگر کوئی کہے کہ کیوں نہ ماہیت کا جاعل کی طرف استناد کر دیا جائے اور ماہیت و جاعل کے درمیان جو تعلق ہے اسے اس انتزاع کا منشا مان لیا جائے نہ کہ نفس ماہیت من حیث ھی ھی کو شارح کہتے ہیں کہ یہ نہیں ہو سکتا

ہے اس لئے کہ یہ انتزاع کسی دوسری حیثیت مثلاً استناد الی الجاعل وغیرہ پر موقوف نہیں ہے۔

اس تقریر سے یہ ثابت ہوگیا کہ وجود اور تشخص کو ماہیت سے منتزع مان لینے کی صورت میں بھی جعل مرکب ثابت نہیں ہوگا۔

فانها لو كانت غيرها:- شارح فرماتے ہیں کہ اگر کوئی کہے کہ امر انتزاعی کی صورت میں منشاء انتزاع نفس ماہیت من حیث ھی ھی نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ ایک دوسری حیثیت منشاء انتزاع ہے۔

ملاحسن کہتے ہیں ایسا نہیں ہوسکتا اس لئے کہ اگر منشاء انتزاع اس حیثیت کا غیر ہوگی تو یقیناً وہ اتصاف ماہیت من حیث الوجود کی حیثیت ہوگی تو ہم اس میں بھی سابقہ احتمالات لوٹائیں گے اور کہیں گے کہ یہ حیثیت وجود یا تو ماہیت کا عین ہوگی یا جزیا منفصل یا منضم یا منتزع ہوگی اور ان ساری شقوں کا ابطال گزر چکا ہے۔ لہٰذا ماہیت من حیث ھی ھی ہی جاعل کا بالذات اثر ہوگی بغیر کسی حیثیت کا اعتبار کئے ہوئے۔

الايمان به اى بالله تعالىٰ او بتنزيهه وقيل بالجعل مطلقا او بالجعل البسيط نعم التصديق فى الحاشية فيه اشارة الى ان التصديق هو المعتبر فى الايمان فيما بينه وبين الله تعالىٰ و وجه الاشارة اطلاق التصديق على الايمان فلو كان الايمان مركباً من التصديق وغيره لم يطلق عليه حقيقة فان الاجزاء الخارجية للشئ لاتكون محمولة عليه كاللبنات على البيت.

ترجمه:- اللہ تعالیٰ یا اس کی تنزیہہ پر ایمان لانا بہترین تصدیق ہے اور کہا گیا ہے کہ مطلق جعل یا جعل بسیط پر ایمان لانا بہترین تصدیق ہے حاشیہ میں یہ ہے کہ اس میں اشارہ اس کی طرف ہے کہ بندے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان ایمان میں تصدیق ہی معتبر ہے اور اشارہ کی وجہ تصدیق کا ایمان پر اطلاق ہے کیونکہ اگر ایمان تصدیق اور غیر تصدیق اقرار باللسان وغیرہ سے مرکب ہوتا تو تصدیق کا اطلاق ایمان پر حقیقتاً صحیح نہیں ہوتا کیونکہ شئ کے اجزاء خارجیہ شئ پر محمول نہیں ہوتے جیسے کہ اینٹیں گھر پر محمول نہیں ہوتیں۔

تشریح:- اللہ تعالیٰ یا اس کی تنزیہات پر ایمان لانا بہترین تصدیق ہے قاضی مبارک اور محقق سندیلوی کا قول ہے کہ **الايمان به** میں ضمیر کا مرجع جعل بسیط ہے۔ اور مفہوم یہ ہیکہ جعل بسیط پر ایمان لانا بہترین تصدیق ہے جیسا کہ اس کی طرف اشارہ **جعل الكليات والجزئيات** کے ضمن میں گزر چکا ہے۔

جب کہ بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ جعل مطلق پر ایمان لانا بہترین تصدیق ہے چاہے وہ بسیط ہو یا مرکب۔

فى الحاشية فيه ....

یہ بحث سمجھنے سے پہلے ایمان کا مفہوم سمجھ لینا چاہئے۔

ایمان امن سے ماخوذ ہے اور خوف کی ضد ہے جس کے معنی مامون کر دینے کے ہیں جیسے بولا جاتا ہے آمنت زیداً عمراً میں نے زید کو عمر سے مامون ومحفوظ کر دیا۔

اس کے معنی اصطلاحی میں اختلاف ہے جمہور متکلمین کے نزدیک ایمان صرف تصدیق بالقلب کا نام ہے اقرار باللسان اجراء احکام کے لئے شرط ہے اور کرامیہ کے نزدیک صرف کلمۂ شہادت کے زبان سے اقرار کا نام ایمان ہے اور جمہور محدثین متکلمین اور فقہاء کے نزدیک ایمان نام ہے تصدیق بالقلب اقرار باللسان اور عمل بالارکان کا۔

اب شارح نے حاشیہ کے حوالے سے جو عبارت نقل کی ہے اس کا مفہوم سمجھنا چاہئے فرماتے ہیں مصنف کی عبارت الایمان بہ نعم التصدیق میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ایمان اجزاء مرکبہ کے مجموعہ کا نام نہیں ہے بلکہ حقیقت ایمان جو بندے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان معتبر ہے وہ صرف تصدیق ہے ایسا اس وجہ سے ہے کہ ایمان پر تصدیق کا حمل کیا گیا ہے اگر ایمان تصدیق بالقلب اقرار باللسان یا عمل بالارکان کے مجموعہ کا نام ہوتا تو تصدیق کا حمل ایمان کے اوپر صحیح نہیں ہوتا اس لئے کہ مرکب کی تقدیر پر یہ سب ایمان کے اجزاء خارجیہ ہوتے اور کسی بھی شئی کے جو اجزاء خارجیہ ہوتے ہیں ان کا حمل شئی پر صحیح نہیں ہوتا ہے جیسے کہ بیت کے اجزاء خارجیہ اینٹ وغیرہ ہیں اسی لئے اینٹ کا حمل بیت پر صحیح نہیں ہوتا یہ نہیں کہا جائے گا البیت لبنۃ گھر اینٹ ہے لیکن ایمان کے اوپر تصدیق کا حمل ہوتا ہے اور یہ صحیح بھی ہوتا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ایمان کی حقیقت صرف تصدیق بالقلب ہے۔

والاعتصام بہ ای باللہ تعالیٰ حبذا التوفیق معناہ معروف والصلوٰۃ والسلام علی من بعث بالدلیل الذی فیہ شفاء لکل علیل فان القرآن المجید دلیل مرشد الی حلاوۃ عسل الایمان وبہ یشفی کل واحد عن الامراض الظاھرۃ والباطنۃ کما یظھر لمن تفکر فی آیات کلامہ المجید.

ترجمہ:- اور اللہ تعالیٰ پر بھروسہ بہترین توفیق ہے توفیق کا معنی مشہور ہے درود وسلام ہو ان پر جو ایسی دلیل کے ساتھ مبعوث کئے گئے ہیں جس میں ہر بیمار کے لئے شفا ہے کیونکہ قرآن ایک ایسی دلیل ہے جو شہد ایمان کی شیرینی کی طرف رہنمائی کرتی ہے اور اس سے امراض ظاہرہ وباطنہ سے شفا ہوتی ہے جیسا کہ یہ اس کے لئے ظاہر ہے جس نے کلام مجید کی آیات میں غور وفکر کیا ہے۔

تشریح:- **والاعتصام بہ حبذا التوفیق ....**

احکام خدا سے تمسک اور اس کا تشبث بہترین توفیق ہے یہاں پر اعتصام کا معنی ذات باری تعالیٰ پر کامل بھروسہ رکھنا اور غیر سے انقطاع کر لینا ہے اور حبذا نعم کے معنی میں ہے جو افعال مدح میں سے ہے اور توفیق کا معنی اسباب کا مطلوب

خیر کی جانب متوجہ کرنا ہے۔

والصلوٰۃ والسلام علی من بعث بالدلیل الذی فیہ شفاء لکل علیل ......

درودوسلام ہواس ذات پر جوایسی دلیل کے ساتھ مبعوث کئے گئے ہیں جس میں ہر مرض کے لئے شفا ہے۔اس سے مراد حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی ذات گرامی ہے اور دلیل سے مراد قرآن پاک ہے۔چونکہ قرآن پاک کی شان یہ ہے کہ اس سے ایمان کی مٹھاس کا اندازہ ہوتا ہے اور قرآن پاک ہی ایسی دلیل ہے جس سے جسمانی بیماری جیسے بخار دردسر وغیرہ اور روحانی بیماری اور امراض باطنیہ جیسے حسد، کبر، کینہ وغیرہ سے شفا ملتی ہے جیسا کہ حدیث شریف میں آیا ہوا ہے۔ فاتحۃ الکتاب دواء لکل داء اور جیسا کہ قرآن شریف میں خود آیا ہے۔"قد جائتکم موعظة من ربکم وشفاء لما فی الصدور. وننزل من القرآن ماهو شفاء.

وعلیٰ آله واصحابه الذین هم مقدمات الدین المقدمة ههنا اما بالمعنی اللغوی او بالمعنی الموقوف علیه وکلا الوجهین یصحان. حجج الهدایة والیقین اذ یوصل بهم الی الهدایة والیقین اما بعد فهذه رسالة فی صناعة المیزان ای فی علم المنطق سمیتها بسلم العلوم هذه التسمیة بالنظر الی المقصود من الکتاب فان المنطق وسیلة العلوم کلها اللّٰهم اجعله بین المتون کالشمس بین النجوم فی الضیاء والشهرة واختفاء غیره من المتون عند ظهوره.

ترجمہ:- اوران کی آل اوران کے اصحاب پر درودوسلام ہو جو دین کے مقدمات ہیں مقدمہ یہاں یا تو معنیٰ لغوی مقتدا کے معنی میں ہے یا موقوف علیہ کے معنی میں ہے اور دونوں صورتیں صحیح ہیں۔ ہدایت اور یقین کے لئے حجتیں ہیں۔ کیونکہ انھیں کے ذریعہ ہدایت اور یقین کی طرف رسائی ہوتی ہے۔لیکن حمد وصلوٰۃ کے بعد تو یہ رسالہ علم منطق کے بیان میں ہے میں نے اس کا نام سلم العلوم رکھا ہے سلم نام رکھنا مقصود کتاب کے پیش نظر ہے کیوں کہ فن منطق جملہ علوم کی تحصیل کا ذریعہ ہے اے اللہ تو اس رسالہ کو ضیاء اور شہرت میں اور اس رسالہ کے ظہور کے وقت دیگر متون کے مخفی ہوجانے میں ایسا بنا دے جیسے کہ ستاروں کے درمیان آفتاب ہے۔

تشریح:- وعلی آله واصحابه الذین هم مقدمات الدین ....

اوران کی آل اوراصحاب پر درودوسلام ہو جو دین کے مقدمات اور ہدایت ویقین کے لئے براہین ہیں۔

مقدمہ کا لغوی معنیٰ مقتداء اور پیشوا ہے اور اصطلاحی معنی یہاں پر یہ ہے کہ جس پر دین کی معرفت اوراس کے مسائل کی معرفت موقوف ہو یہاں پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی آل واصحاب پر دونوں معنی کے اعتبار سے مقدمہ کا اطلاق

ہوسکتا ہے۔لغوی اعتبار سے معنی یہ ہوگا کہ آپ کی آل واصحاب دین کے معاملہ میں امت کے پیشوا ہیں اور اصطلاحی اعتبار سے معنی یہ ہوگا کہ آپ کی آل واصحاب پر دین کی معرفت اور احکام شرعیہ اور مسائل شرعیہ کی معرفت موقوف ہے۔اور واقعہ بھی یہی ہے کہ انھیں کے ذریعہ دین کے احکام ہم تک پہنچے ہیں۔

اما بعد الی آخره ....

لیکن حمد وصلاۃ کے بعد تو یہ کتاب علم منطق کے بیان میں ہے میں ۔نے اس کا نام سلم العلوم رکھا ہے اے اللہ تو اس کو تمام متنوں کے درمیان ایسا بنادے جیسے کہ آفتاب ستاروں کے درمیان ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے رسالے کا نام سلم العلوم رکھنا اس بنا پر ہے کہ یہ کتاب فن منطق کے بیان میں ہے اور فن منطق تمام علوم کے لئے واسطہ اور ذریعہ ہے اور مصنف نے اپنی کتاب کے لئے اللہ تعالیٰ سے یہ دعا مانگی ہے کہ اے پروردگار اس کتاب کو ضیاء اور شہرت میں مثل آفتاب کے کردے کہ جیسے آفتاب کے طلوع کے وقت میں ستاروں کی روشنی معدوم ہو جاتی ہے ویسے ہی اس کتاب کے سامنے دیگر کتابیں چھپ جائیں۔

مقدمة وهى مايتوقف عليه الشروع فى العلم والمراد بالتوقف هو المصحح لدخول الفاء والمذكورات فيها كذالک فان الموضوع والحد والغاية المذكورة فيها مما يتوسل به الى الشروع فى العلم ويدفع بها استحالة طلب المجهول المطلق وطلب العبث وعدم الامتياز بين المسائل وبالجملة ان الموقوف عليه التام للشروع بمعنى مالا يمكن الشروع بدونه انما هو التصديق بفائدة ما والتصور بوجه ما وهما قد يتحققان فى ضمن الفائدة المعتدة بها المذكورة ههنا فى المقدمة بحيث تفيد الامتياز التام وهو الرسم التام وبيان الموضوع وبيان الغاية المذكورة فيها وكل ما هو فرد للموقوف عليه التام بالمعنى المذكور فهو الموقوف عليه بمعنى المصحح لدخول الفاء.

ترجمہ:- مقدمہ وہ ہے جس پر شروع فی العلم موقوف ہو اور مراد توقف سے مصحح لدخول فا کا توقف ہے مقدمہ میں جو امور مذکور ہوتے ہیں وہ اسی قبیل سے ہیں کیونکہ موضوع، حد، غایت جو مقدمہ میں ذکر کئے جاتے ہیں ان کے ذریعے شروع فی العلم تک رسائی ہوتی ہے اور ان کے ذریعہ طلب مجہول مطلق، طلب عبث، اور عدم امتیاز بین المسائل کے استحالے کو دور کیا جاتا ہے خلاصہ یہ ہے کہ شروع کے لئے موقوف علیہ تام اس معنی کو کہا جاتا ہے جس کے بغیر شروع فی العلم ممکن نہ ہو وہ تصدیق بفائدۃ ما اور تصور بوجہ ما ہے اور یہ دونوں متحقق ہوتے ہیں اس معتد بہ فائدہ کے ضمن میں جو یہاں مقدمہ میں مذکور ہے اس حیثیت سے کہ جو امتیاز تام کا فائدہ دے وہ رسم تام ہے اور موضوع اور غرض وغایت کا بیان اور وہ جو موقوف علیہ تام

(اس معنی کر کہ اس کے بغیر شروع فی العلم ممکن نہیں) کا فرد ہے وہ موقوف علیہ مصحح لدخول فا کے معنی میں ہے۔

تشریح:- مقدمه وهی مایتوف علیه الشروع فی العلم

شارح کی یہ عبارت سمجھنے سے پیشتر مقدمہ کے تعلق سے کچھ باتیں سمجھ لینا چاہئے۔مقدمہ کی دو قسمیں ہیں۔ مقدمۃ العلم۔مقدمۃ الکتاب۔

جس پر علم کا شروع کرنا موقوف ہو اسے مقدمۃ العلم کہتے ہیں، جیسے علم کی تعریف ،موضوع اور غرض وغایت۔

اور جس کو مقصود سے پہلے ذکر کیا جائے مقصود کا اس سے تعلق اور نفع ہونے کی وجہ سے اسے مقدمۃ الکتاب کہتے ہیں۔

توقف کی دو قسمیں ہیں:-لولاہ لامتنع ۔اور مصحح لدخول فا۔اگر موقوف علیہ کے عدم سے موقوف کا عدم ہو جائے تو اسے لولاہ لامتنع اور موقوف علیہ تام کہتے ہیں جیسے کہ غسل کے لئے پانی اور معلول مطلق کے لئے علل مطلقہ۔

اور موقوف علیہ کے عدم سے موقوف کا عدم لازم نہ ہو تو اسے مصحح لدخول فا (بمعنی اذا وجد فوجد) کہتے ہیں جیسے غسل کے لئے تالاب کا پانی اور معلول معین کے لئے علل معینہ۔

اتنی باتیں سمجھنے کے بعد یہ سمجھنا چاہئے کہ مقدمۃ العلم میں عموماً تین امور ذکر کئے جاتے ہیں علم کی تعریف، موضوع،غرض وغایت۔

لیکن ان تینوں میں حیثیت توقف برابر نہیں ہے بلکہ موضوع اور تعریف برسمہ یا تعریف بالحد میں توقف مصحح دخول فا کا ہے اس لئے کہ ان کے عدم سے شروع فی العلم کا عدم لازم نہیں ہے۔اور علم کا تصور بوجہ ما اور تصدیق بفائدۃ ما میں لولاہ لامتنع کا توقف پایا جاتا ہے اس لئے کہ ان کے عدم سے شروع فی العلم کا عدم لازم آتا ہے۔

اب شارح کی عبارت کا مفہوم بالکل واضح ہو جاتا ہے۔فرماتے ہیں کہ یہاں پر مقدمہ سے مراد وہ ہے جس پر علم کا شروع کرنا موقوف ہو جیسے کہ موضوع ،حد اور غایت۔شارح کہتے ہیں کہ توقف سے مراد مصحح لدخول فا کا توقف ہے کیونکہ ان تینوں کے عدم سے موقوف کا عدم لازم نہیں آتا ہے۔ہاں یہ ضرور ہے کہ حد کے ذریعہ طلب مجہول مطلق کے استحالے کو اور غایت کے ذریعہ طلب عبث کے استحالے کو اور معرفت موضوع کے ذریعہ مسائل کے درمیان عدم تمیز کے استحالے کو دور کر دیا جاتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ موقوف علیہ تام جسے لولاہ لامتنع کہا جاتا ہے جس کے بغیر شروع فی العلم ممکن نہیں ہوتا ہے وہ تصور بوجہ ما اور علم کے فائدے کی تصدیق ہے اور یہ دونوں چیزیں مقدمۃ العلم میں جو امور ذکر کئے جاتے ہیں مثلاً موضوع ،رسم تام اور غرض وغایت ان کے ضمن میں متحقق ہو جاتے ہیں اس لئے کہ علم کا تصور بوجہ ما عام ہے اور علم کا تصور برسمہ خاص ہے اسی

طرح سے تصدیق بفائدۃ ما بھی عام ہے اور بیان غایت خاص ہے اور عام جو ہوتا ہے وہ خاص کے ضمن میں متحقق ہوتا ہے اور خاص عام کا ایک فرد ہوتا ہے لہٰذا جب کہیں بھی خاص کا تحقق ہوگا تو عام کا بھی تحقق ہو جائے گا تو یہاں پر رسم تام موضوع، غایت تینوں کے تینوں موقوف علیہ اذا وجد فوجد کے فرد ہیں یعنی جب بھی یہ پائے جائیں گے تو ان کے ضمن میں تصور بوجہ ما اور تصدیق بفائدۃ ما کا بھی تحقق ہو جائے گا لہٰذا یہ بات واضح ہوگئی کہ مقدمۃ العلم میں جو باتیں بیان کی جاتی ہیں ان میں توقف تو مصحح لدخول فا کا تحقق ہے۔ لیکن اس ضمن میں لولاہ لامتنع بھی ہے۔

كما ترى فى تعددا العلل المستقلة للمعلول الشخصى مثلاً كالدعائم للسقف فان الموقوف عليه التام طبيعتها و خصوصيات تحققها مصححات لدخول الفاء يمكن حصول السقف بدون كل واحد منها على الانفراد وهذا توجيه لكون الامور المذكورة مقدمة للعلم.

ترجمہ:- جیسا کہ تم معلول شخصی کی علل مستقلہ کے تعدد میں دیکھتے ہو مثلاً چھت کے لئے ستون ہیں کیونکہ چھت کے لئے موقوف علیہ تام ستون کی حقیقت ہے ستونوں کے مخصوص افراد مصحح لدخول فا ہیں کہ چھت کا تحقق انفرادی طور سے ان میں سے ہر ایک کے بغیر ممکن ہے، لیکن اس کے ضمن میں لولاہ لم تنع بھی پایا گیا۔ لہٰذا یہ مقدمہ العلم بھی ہے۔

تشریح:- كما ترى فى تعدد العلل المستقلة ....

شارح نے اس عبارت سے ایک مثال کے ذریعہ مصحح لدخول فا کی توضیح کی ہے فرماتے ہیں کہ جیسے وہ معلول جو شخصی ہو یعنی متعین اور خاص ہو جیسے کہ چھت ہے کہ یہ چند مستقل علتوں کے اوپر ہے جیسے کہ معین چھت جو متعدد ستونوں کے اوپر موقوف ہوتی ہے لیکن معین چھت کا وجود ان میں سے کسی بھی معین ستون کے اوپر موقوف نہیں ہے بلکہ ایک ستون کی جگہ پر دوسرا دوسرے کے عدم کی صورت میں تیسرا ستون پایا جا سکتا ہے اور چھت کا وجود برقرار رہے گا اس لئے کہ چھت انفرادی طور پر کسی ایک پر موقوف نہیں ہے۔ لہٰذا یہ سب ستون علی سبیل البدلیۃ چھت کے لئے موقوف علیہ ہیں۔ ہاں ستونوں کی ترتیب و ماہیت ضرور لولاہ لامتنع اور موقوف علیہ تام ہے۔

اسی طرح سے جو امور مقدمہ میں ذکر کئے جاتے ہیں وہ مصحح لدخول فا بھی ہیں اور لولاہ لم تنع بھی۔

واما كونها مقدمة للكتاب بمعنى مايذكر قبل المقاصد لا رتباطها به و نفعه فيها فظاهر وتحتمل ما يحتمل الكتاب من المعانى الثلاثة الالفاظ الدالة على المعانى و المعانى المعبرة بالالفاظ ومجموعهما و احتمال النقوش ساقط من البين لعدم قصد التدوين به و الذكر و النفع يتحقق بالذات او بالعرض فى المعانى و الالفاظ و المجموع كما لا يخفى على من له ادنى تامل والمراد ههنا المعنى الاعم فيصح التعريف على كل واحد من الشقوق.

ترجمہ: - لیکن ان امور کا مقدمۃ الکتاب ہونا اس معنی کر کہ جن کو مقصود سے پہلے ذکر کیا جائے، ان سے تعلق اور ان میں نفع ہونے کی وجہ سے تو یہ ظاہر ہے اور مقدمہ ان امور کا محتمل ہے کتاب جن کا احتمال رکھتی ہے یعنی تین معانی کا الفاظ جو معنی پر دلالت کرتے ہیں اور معانی جن کی تعبیر مخصوص الفاظ سے ہوتی ہے اور الفاظ و معانی کا مجموعہ۔ نقوش کا احتمال درمیان سے ساقط ہے کیونکہ علوم کی تدوین نقوش کی غرض سے نہیں ہوتی اور ذکر و نفع بالذات یا بالعرض متحقق ہوتے ہیں معانی اور الفاظ یا ان دونوں کے مجموعے سے جیسا کہ یہ مخفی نہیں ہے اس پر جس کے لئے ادنیٰ سا تأمل ہو اور مراد یہاں پر معنی عام ہے تو اب مقدمۃ الکتاب کی تعریف شقوق ثلٰثہ میں ہر ایک پر صحیح ہو جائے گی۔

تشریح:- واما کونها مقدمة للكتاب ....

جب مصنف نے امور ثلٰثہ کو مقدمۃ العلم ہونا ثابت کر دیا تو اب ان کا مقدمۃ الکتاب ہونا بھی ثابت کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ حد، موضوع، اور غایت کا مقدمۃ الکتاب ہونا بالکل ظاہر ہے اس لئے کہ مقدمۃ الکتاب اسے کہتے ہیں جس کو مقصود سے پہلے ذکر کیا جائے مقصود کا اس سے تعلق ہونے کی بنا پر اور اس میں مقصود کے نفع کی وجہ سے یعنی مقدمۃ الکتاب میں وہی باتیں ذکر کی جاتی ہیں جن کا مقصود سے تعلق ہوتا ہے۔ اور ان میں مقصود کے لئے نفع بھی ہوتا ہے ظاہر ہے کہ حد موضوع اور غایت کا مقصود سے تعلق ہوتا ہے اور مقصود کے لئے ان میں نفع بھی ہوتا ہے لہٰذا امور ثلٰثہ مقدمۃ الکتاب بھی ہیں۔

وتحتمل ما يحتمل الكتاب ......

شارح نے اس عبارت سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ کتاب میں جتنے احتمالات پائے جاسکتے ہیں وہ احتمالات مقدمہ میں بھی پائے جاسکتے ہیں۔ کتاب میں کل تین احتمالات ہیں۔

(۱) الفاظ جو مخصوص معنی پر دلالت کرتے ہیں۔

(۲) معنی جن کی تعبیر مخصوص الفاظ سے ہوتی ہے۔

(۳) الفاظ اور معنی کا مجموعہ۔

کتاب کل کا درجہ رکھتی ہے۔ اور مقدمہ کی حیثیت جزء کی ہے لہٰذا جو امور کل میں معتبر ہیں ان کا اعتبار جزء میں بھی ہوگا۔ اس تقدیر پر اب مقدمہ میں بھی یہ تینوں امور معتبر ہوں گے۔

(۱) الفاظ کا جزء جو معنی پر دلالت کرتے ہیں۔

(۲) معنی کا جزء جن کی تعبیر مخصوص الفاظ سے ہوتی ہے۔

(۳) الفاظ و معانی کے اجزاء کا مجموعہ۔

واحتمال النقوش ساقط من البين ....

یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض: - کتاب میں صرف تین احتمال کا ہونا درست نہیں ہے بلکہ کل سات احتمالات ہیں۔

(۱) الفاظ (۲) معانی (۳) نقوش (۴) الفاظ مع معانی (۵) معانی مع نقوش (۶) نقوش مع الفاظ (۷) الفاظ مع معانی ونقوش۔

تو جب کتاب میں کل سات احتمالات ہیں تو مقدمہ میں بھی یقینی طور پر سات احتمالات ہوں گے۔ لہٰذا یہ کہنا کہ مقدمہ اور کتاب میں صرف تین احتمالات ہیں، درست نہیں ہے۔

جواب: - نقوش کا احتمال خواہ نقوش انفرادی طور پر ہوں یا مرکب کی شکل میں ہوں۔ کتاب سے ساقط ہے اس لئے کہ جن لوگوں نے فنون کی تدوین کی ہے ان کا مقصد نقوش کی تدوین نہیں ہے۔ لہٰذا مقصود تدوین کے اعتبار سے کتاب میں احتمالات نقوش جو کل چار ہیں ساقط ہو گئے۔ تو اب کل تین احتمالات بچے جو مقدمۃ الکتاب میں مراد ہیں۔ اس جواب پر یہ اعتراض ہوسکتا ہے کہ جب کتاب میں نقوش کا احتمال نہیں ہے اور اس سے نقوش مراد نہیں ہوتے ہیں تو ان پر کتاب کا اطلاق کرنا درست نہیں ہونا چاہئے۔ حالانکہ یہ درست ہوتا ہے۔ بولا جاتا ہے اشتریت الکتاب.

اس کا جواب یہ ہے کہ نقوش کے اوپر کتاب کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے۔

والذکر والنفع یتحقق بالذات او بالعرض

اس عبارت سے بھی شارح نے ایک اعتراض کے جواب کی جانب اشارہ کیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مقدمۃ الکتاب کی تعریف میں ذکر اور نفع کے الفاظ آئے ہوئے ہیں۔ ذکر الفاظ کی صفت ہے نہ کہ معنی کی لہٰذا ذکر اس بات کا متقاضی ہے کہ مقدمۃ الکتاب صرف الفاظ کے ساتھ خاص ہو جائے۔ اور نفع معانی کی صفت ہے نہ کہ الفاظ کی جو اس بات کا متقاضی ہے کہ مقدمۃ الکتاب معانی کے ساتھ خاص ہو جائے تو یہ کہنا کیوں کر صحیح ہوگا کہ کتاب میں تین احتمالات ہیں۔

جواب: - جواب یہ ہے کہ ذکر بالذات الفاظ کی صفت ہے اور نفع بالعرض الفاظ کی صفت ہے۔ اسی طرح سے نفع بالذات معانی کی صفت ہے اور بالعرض الفاظ کی لہٰذا اب دونوں کے دونوں ذکر و نفع کے اوصاف ہوئے اور مراد مقدمہ کی تعریف میں ذکر و نفع سے عام معنی ہے۔ خواہ بالذات ہو یا بالغرض۔

العلم التصور فيه اشارة الى الترادف كما فى الحاشية او الى ان المنقسم الى التصور والتصديق هو العلم الحصولى بناء على تعريف التصور بالحصول وايضاً اشارة بعيدة الى تخصيص المقسم بالحادث فان الحاصل قد يستعمل فى عرفهم مرادف الكائن بمعنى

الموجود بعد العدم هو الحاضر عند المدرک هذا التعریف یشمل لجمیع انحاء العلوم من الحضوری والحصولی وعلم الواجب والممکن وعلم الشئ بالکنه وغیره ولا بد من التخصیص بالحصولی والحادث نظراً الی تقسیمه الی البدیهی والنظری والایفوت الحصر الظاهر من التقسیم.

ترجمہ: — علم تصور ہے اس میں ترادف کی جانب اشارہ ہے جیسا کہ حاشیہ میں ہے یا اس کی جانب اشارہ ہے کہ تصور وتصدیق کی جانب منقسم علم حصولی ہے اس وجہ سے کہ تصور کی تعریف حصول سے کی جاتی ہے، نیز بعید اشارہ اس طرف ہے کہ مقسم حادث کے ساتھ خاص ہے کیوں کہ حاصل مناطقہ کے عرف میں کائن کا مرادف ہے جو وجود بعد العدم کا نام ہے، مطلق علم وہ ہے جو مدرک کے پاس موجود ہو یہ تعریف علم کی تمام قسم حضوری، حصولی، علم واجب، علم ممکن، علم شئ بالکنہ، اوران کے علاوہ کو شامل ہے اور علم کی تقسیم کے بدیہی اور نظری کی طرف نظر کرتے ہوئے حصولی حادث کے ساتھ تخصیص ضروری ہے ورنہ وہ حصر فوت ہو جائے گا جو تقسیم سے ظاہر ہے۔

تشریح:- **العلم التصور** ....

بحث سمجھنے سے پہلے یہ ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ علم کی اولاً دو قسمیں ہیں:-

(۱) علم حضوری (۲) علم حصولی

نیز علم حضوری کی دو قسمیں ہیں: (۱) علم حضوری قدیم (۲) علم حضوری حادث۔

اسی طرح علم حصولی کی بھی دو قسمیں ہیں: (۱) علم حصولی قدیم (۲) علم حصولی حادث۔

ذیل میں ہر ایک کی توضیح کی جاتی ہے۔

علم حضوری: — وہ علم ہے جو بغیر ارتسام صورت کے ہو۔ جیسے کہ واجب تعالیٰ کا علم۔

علم حصولی: — وہ علم ہے جو ارتسام صورت کے ذریعہ ہے جیسے کہ مخلوقات کا علم۔

علم حضوری قدیم: — جیسے کہ واجب تعالیٰ کا اپنی ذات اور دیگر ممکنات کا علم۔

علم حضوری حادث: — جیسے کہ زید کا اپنی ذات کا علم۔

علم حصولی قدیم: — جیسے کہ عقول عشرہ کا زمین وآسمان اور دیگر اشیاء کا علم۔

علم حصولی حادث: — جیسے کہ زید کا دیگر اشیاء کا علم۔

اس میں یہ جاننا چاہئے کہ مدرک اور عالم اگر قدیم ہے تو علم بھی قدیم ہوتا ہے اور اگر عالم حادث ہے تو علم بھی

حادث ہوتا ہے۔ پھر اگر علم ارتسام صورت سے ہوتو علم حصولی ہوتا ہے اور اگر بغیر ارتسام کے ہوتو حضوری ہوتا۔

العلم التصور فیه اشارة:- ملاحسن فرماتے ہیں کہ تصور کا جو علم پر حمل ہے اس سے ان دونوں کے مابین ترادف کی جانب اشارہ ہے۔ مصنف نے حاشیہ منہیہ میں بھی یہی کہا ہے کہ اس سے دونوں کے درمیان ترادف کو ظاہر کیا گیا ہے۔

یہاں پر تصور علم کی صفت کاشفہ بھی ہوسکتا ہے اور صفت مخصصہ بھی۔ اگر تصور علم کی صفت کاشفہ ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ علم میں قدر ابہام تھا کہ وہ کیا ہے؟ تصور نے آ کر اس ابہام کو دور کر دیا۔ اور اگر تصور علم کی صفت مخصصہ ہے تو معنی یہ ہوگا کہ وہ علم جو تصور و تصدیق کی طرف منقسم ہے وہ علم حصولی ہے نہ کہ مطلق علم جو کہ حضوری اور حصولی دونوں کو شامل ہے۔ کیونکہ تصور کی تعریف حصول صورت سے کی جاتی ہے۔ تو مصنف نے علم کے ساتھ التصور ذکر کر کے اس کی طرف اشارہ کیا ہے کہ علم سے مراد علم حصولی ہے نہ کہ حضوری بلکہ **ایضا** سے ملاحسن نے اس کی توضیح کی کہ مقسم مطلق علم حصولی بھی نہیں ہے۔ بلکہ وہ علم حصولی ہے جو کہ حادث ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تصور کی تعریف صورت حاصلہ سے کی جاتی ہے اور مناطقہ کے عرف میں حاصل کائن کے مرادف ہوتا ہے۔ یعنی عدم کے بعد موجود ہونا۔ اور حادث کا یہی معنی ہے لہٰذا تصور سے اشارہ بعیدہ اس طرف ہے کہ تصور و تصدیق کا مقسم علم حصولی حادث ہے۔

الحاضر عند المدرک ....

اس عبارت سے مصنف نے علم کی تعریف کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ علم وہ ہے جو مدرک کے پاس موجود ہو عام ازیں کہ اس کا وجود حضور سے ہو یا حصول سے یا ارتسام صورت کے ذریعہ ہو۔

ملاحسن فرماتے ہیں کہ علم کی یہ تعریف علم کے جمیع اقسام حضوری، حصولی، علم واجب، علم ممکن، علم بالکنہ وبکنہہ، علم بالوجہ و بوجہہ، نیز علم بالکلی والجزئی سب کو شامل ہے۔ اس لئے کہ اس تعریف میں مدرک واجب اور ممکن سب کو شامل ہے اسی طرح سے حضوری میں بھی عمومیت پائی جاتی ہے۔

ملاحسن کہتے ہیں کہ تصور و تصدیق کے مقسم کو علم حصولی حادث کے ساتھ خاص کرنا ضروری ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ آگے چل کر مصنف نے اسی علم کی تقسیم بداہت ونظریت کی طرف کی ہے اور نظریت کے مفہوم میں توقف علی النظر کا معنی پایا جاتا ہے اور یہ مسبوقیت بالعدم کا متقاضی ہے جو قدم کے منافی ہے اور بدیہی میں حصول بلا نظر کا معنی پایا جاتا ہے۔ اور حصول قدم کے منافی ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ ضروری ہے کہ مقسم کو علم حصولی حادث کے ساتھ خاص کر دیا جائے۔ تاکہ علم کا بداہت ونظریت میں حصر فوت نہ ہو جائے۔ کیونکہ اگر مقسم مطلق علم ہوگا تو اس کی اور بھی قسمیں حصولی قدیم اور حضوری قدیم وحادث وغیرہ بھی ہیں اور یہ بداہت ونظریت سے متصف نہیں ہوتیں۔ لہٰذا مطلق علم کا انحصار بداہت ونظریت میں صحیح نہیں ہوگا۔

وماقيل من ان العلم الحصولي الحادث منقسم ومنحصر فيهما فثبت حكم الانحصار في مطلق العلم ففيه على ما اقول ان وجود قسم من اقسام مطلق العلم اعني الحضوري والقديم ينافي الانحصار المقصود من التقسيم الضابط والسرفيه ان مطلق الطبيعة محل للمتنافيين ولكن لاتنافي في تلك المرتبة لوجود الجهات المتكثرة فمطلق العلم منحصر في البديهي والنظري بالنظر الى العلم الحصولي الحادث وغير منحصر بالنظر الى الحضوري والقديم والمقصود من الحصر ان لايوجد قسم آخر من المقسم اصلاً.

ترجمہ:- اور وہ جو کہا گیا ہے کہ علم حصولی حادث منقسم اور منحصر ہے بداہت ونظریت میں تو مطلق حکم میں انحصار کا حکم ثابت ہوجائے گا تو اس میں وہ ہے جو میں کہتا ہوں کہ مطلق علم کے اقسام میں سے کسی قسم کا پایا جانا یعنی حضوری اور قدیم کا یہ انحصار کے منافی ہے جو کہ تقسیم ضابطہ سے مقصود ہے، اور راز اس میں یہ ہے کہ مطلق طبیعت متنافیین کا محل ہوتی ہے لیکن کثیر جہتوں کے پائے جانے کی وجہ سے اس مرتبہ میں کوئی منافات نہیں ہوتی تو مطلق علم علم حصولی حادث کی طرف نظر کرتے ہوئے بدیہی اور نظری میں منحصر ہے اور حضوری اور علم حصولی قدیم کی طرف نظر کرتے ہوئے بدیہی اور نظری میں منحصر نہیں ہے اور مقصود حصر سے یہ ہے کہ مقسم کی کوئی دوسری قسم بالکل نہ پائی جائے۔

تشریح:-**وماقیل**:- اس عبارت سے مصنف نے محقق میر زاہد کے قول کا ابطال کیا ہے۔ میر زاہد کا قول یہ ہے کہ بداہت ونظریت کی طرف تقسیم گو کہ علم حصولی حادث کے احکام سے ہے مگر مقسم مطلق علم من حیث ھو ھو ہے اس لئے کہ حصولی حادث مطلق علم کی قسم سے ہے اور مطلق طبیعت میں اس کے افراد کے احکام جاری ہوتے ہیں۔

ملاحسن اقول سے اس کا رد کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ تقسیم ضابطہ سے مقصود مقسم کا اقسام میں حصر ہوتا ہے اور مطلق علم کی بدیہی اور نظری ہی فقط قسمیں نہیں ہیں بلکہ حصولی قدیم اور حضوری بھی اس کی قسمیں ہیں۔ اور یہ بداہت ونظریت سے متصف نہیں ہوتے اور یہ انحصار کے منافی ہے لہٰذا مطلق علم کو مقسم ماننا صحیح نہیں ہے۔

والسرفیه ...... اس قول سے ملاحسن نے ایک وہم کو دور کیا ہے۔ وہم یہ ہوتا ہے کہ مطلق علم حصولی قدیم کی طرف نظر کرتے ہوئے بدیہی اور نظری میں منحصر نہیں ہے۔ لہٰذا مطلق علم میں انحصار اور عدم انحصار کا اجتماع لازم آتا ہے۔ جو اجتماع متنافیین ہے۔ ملاحسن اس وہم کو دور کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ مطلق طبیعت جہات متکثرہ کے پائے جانے کی وجہ سے متنافیین کا محل بن سکتی ہے۔ مطلق علم حصولی حادث کی طرف نظر کرتے ہوئے بدیہی ونظری میں منحصر ہوگا۔ اور حصولی قدیم اور حضوری کی طرف نظر کرتے ہوئے نہیں منحصر ہوگا۔ اس صورت میں مطلق علم میں انحصار اور عدم انحصار کا اجتماع تو ہوگا لیکن اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ دو مختلف اعتبار سے ہوگا۔ واحد بالشخص میں اجتماع متنافیین محال ہوتا ہے۔ نہ کہ

واحد بالعموم میں۔اور حصر سے مقصود یہی ہوتا ہے کہ مقسم کی مزید دوسری قسم نہ پائی جائے۔اگر میر زاہد کا قول تسلیم کرلیا جائے تو اس کی مزید قسمیں پائی جائیں گی۔تو سرے سے حصر ہی باطل ہو جائے گا۔

ثم قال ذالک القائل فی موضع آخر ان المقسم هو الطبیعة المطلقة دون مطلق الطبیعة فمع انه مناف لقوله فی هذا المقام یرد ان المقسم بالحقیقة هی الطبیعة من حیث هی هی ویعبر عنها بمطلق الشئ لا الشئ المطلق اعنی الطبیعة من حیث العموم اذا التقسیم عبارة عن ضم قیود متخالفة الی امر واحد لتحصیل اقسام متباینة والامر الواحد هو المقسم وهو لایکون حینئذ اعنی وقت الانضمام طبیعة عامة فان الانضمام والتقیید ینافی العموم بل الانضمام الی الطبیعة من حیث هی هی الباقیة مع الانضمام وهذا ظاهر لمن له حدس صائب الاترى انا اذا قسمنا الحیوان الی الانسان والفرس فانما نقسم مانفهم من لفظه ولا نعتبر معه امراً آخر ولا نفهم منه الا الطبیعة من حیث هی هی فتامل فانه عین التحقیق یقنع علیه المناظر دون المجادل.

ترجمہ:- پھر اس قائل نے ایک دوسری جگہ میں یہ کہا ہے کہ مقسم طبیعت مطلق ہے نہ کہ مطلق طبیعت تو باوجود اس کے کہ قائل کا یہ قول اس قول کے منافی ہے جو یہاں پر مذکور ہے اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مقسم حقیقت میں طبیعت من حیث ھی ھی ہے جس کی تعبیر مطلق شئ سے کی جاتی ہے نہ کہ شئ مطلق سے یعنی طبیعت من حیث العموم کیونکہ تقسیم نام ہے اقسام متباینہ کی تحصیل کے لئے امر واحد کی جانب قیود متخالفہ کے انضمام کا اور امر واحد وہ مقسم ہے اور وہ بوقت انضمام طبیعت عامہ نہیں ہوگا کیونکہ انضمام اور تقئید عموم کے منافی ہیں بلکہ انضمام طبعیت من حیث ھی ھی کے ساتھ ہے جو کہ انضمام کی حالت میں بھی باقی ہے اور یہ اس شخص پر ظاہر ہے جس کے لئے درست عقل ہو کیا تم دیکھتے نہیں کہ جب ہم حیوان کی تقسیم انسان اور فرس کی جانب کرتے ہیں تو ہم اس کی تقسیم کرتے ہیں جو لفظ حیوان کے مفہوم سے سمجھتے ہیں اور ہم اس کے ساتھ کسی دوسرے امر کا اعتبار نہیں کرتے اور ہم لفظ حیوان سے نہیں سمجھتے مگر طبیعت من حیث ھی ھی تو اس پر تم غور کرو کیونکہ یہ عین تحقیق ہے اس پر مناظر قناعت کرلے گا مجادل نہیں قناعت کرے گا۔

تشریح:- **ثم قال ذلک القائل فی موضع آخر ....**

اس عبارت سے ملاحسن نے میر زاہد کے قول پر نقد و جرح کی ہے۔فرماتے ہیں کہ میر زاہد نے ملا جلال کی شرح تہذیب کے حاشیہ پر تو یہ کہا ہے کہ مقسم مطلق علم ہے اور شرح مواقف کے حاشیہ میں یہ فرمایا کہ مقسم طبیعت مطلق یعنی علم مطلق ہے۔تو ان کے قول میں خود ہی منافات ہے۔

مطلق طبیعت: -شئ من حیث ھی ھی قطع نظر اس سے کہ اس میں عموم وخصوص کا لحاظ ہو۔

طبیعت مطلق: -شئ اس حیثیت سے کہ اس میں اطلاق یعنی عموم کا لحاظ کیا گیا ہو۔

یرد ان المقسم بالحقیقة هی الطبیعة من حیث هی هی ......

اس عبارت سے ملا حسن فرماتے ہیں کہ باوجودیکہ مصنف کا یہ قول اس قول کے منافی ہے۔ حقیقت یہی ہے کہ مقسم درحقیقت طبیعت من حیث ھی ھی ہے جس کی تعبیر مطلق شئ سے کی جاتی ہے۔ یعنی اس میں عموم وخصوص کسی حیثیت کا لحاظ نہ کیا گیا ہو۔ شئ مطلق یعنی طبیعت من حیث العموم مقسم نہیں ہے۔ اس لئے کہ تقسیم نام ہے امر واحد کے ساتھ چند قیود متخالفہ کا اس طرح انضمام کر دینا کہ اس سے اقسام متباینہ حاصل ہو جائیں مثلاً حیوان کے ساتھ ناطق، صاہل، مفترس وغیرہ کی قیدیں ضم ہونے سے حیوان کی متباین قسموں حیوان ناطق، حیوان مفترس، حیوان صاہل وغیرہ کا تحقق ہوتا ہے اور ان اقسام متباینہ میں امر واحد جو حیوان کی طبیعت عامہ ہے وہ بھی باقی رہتی ہے۔

لہٰذا یہاں اگر شئ مطلق کو مقسم مانا جائے گا تو تقیید کے وقت اطلاق باقی نہیں رہے گا کیونکہ انضمام اور تقیید عموم کے منافی ہیں لہٰذا یہ ثابت ہو گیا کہ مقسم یہاں پر مطلق طبیعت من حیث ھی ھی ہے کیونکہ مطلق طبیعت انضمام کے وقت باقی رہتی ہے۔

هذا ظاهر لمن له حدس صائب.

والحق انه من اجلی البدیهیات کالنور والسرور نعم تنقیح حقیقته عسیر اختلفوا فی العلم فقیل انه بدیهی وقیل نظری ممکن الکسب او متعسرة.

ترجمہ: - اور حق یہ ہے کہ علم روشن ترین بدیہیات میں سے ہے جیسے کہ نور اور سرور ہاں اس کی حقیقت کی تنقیح مشکل ہے۔ مناطقہ نے علم کے بارے میں اختلاف کیا ہے تو کہا گیا ہے کہ علم بدیہی ہے اور کہا گیا ہے کہ علم نظری ممکن الکسب ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ علم نظری متعسر الکسب ہے۔

تشریح:- والحق انه من اجلی البدیهیات کالنور والسرور نعم تنقیح حقیقته عسیر ......

شارح نے اس عبارت پر اولاً یہ بحث قائم کی ہے کہ علم کی بداہت ونظریت کے بارے میں مناطقہ کے مابین اختلافات موجود ہیں۔ امام رازی کا قول یہ ہے کہ علم بدیہی ہے۔ امام غزالی کا قول یہ ہے کہ علم نظری متعسر التحدید ہے۔ جبکہ دیگر مناطقہ کا یہ اجماع ہے کہ علم نظری ممکن التحدید والکسب ہے۔

امام رازی علم کی بداہت پراس طرح استدلال کرتے ہیں کہ ہر شئی کا علم وانکشاف علم سے ہی ہوتا ہے اب اگر علم نظری ہو جائے تو دور لازم آئے گا یا تسلسل لہٰذا یہ ضروری ہے کہ علم بدیہی التصور ہو۔

جمہور مناطقہ جو کہ علم کے نظری ممکن الکسب ہونے کے قائل ہیں اپنے دعویٰ پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ علم اجناس میں سے ایک ایسی جنس ہے جو کیف سے متعلق ہے اور ہر جنس کے لئے کوئی نہ کوئی فصل ضرور ہوتی ہے اور حد جنس وفصل پر مشتمل ہوتی ہے۔ لہٰذا علم کی حد کا ہونا ضروری ہے۔

امام غزالی متعسر الکسب ہونے کے قائل ہیں فرماتے ہیں کہ وہ اشیاء جو موجود فی الخارج ہیں ان کی جنس وفصل کا معلوم کرنا ہمارے لئے مشکل ہے اس لئے کہ جنس کو عرض عام سے اور فصل کو خاصہ سے مشابہت ہوتی ہے اس لئے آسانی کے ساتھ یہ معلوم کرنا کہ شئی موجود فی الخارج کی جنس وفصل کیا ہے، دشوار ہے تو جب موجود فی الخارج اشیاء کی جنس وفصل کا معلوم کرنا مشکل ہے تو وہ شئی جو معقول فی الذہن ہو اس کی جنس وفصل اور حد کا معلوم کرنا بدرجہ اولی مشکل ہوگا چونکہ علم کا تعلق معقول فی الذہن اشیاء سے ہے لہٰذا علم متعسر التحدید ہے۔

اقول هذا النزاع فی غیر موضعه فان العلم اما ان یراد به المعنی المصدری الذی یعبر عنه بالفارسیة بدانستن او نفس مفهوم ماذکره المصنف من الحاضر عند المدرک بای معنی اخذته بدیهی اولی یعلمه البله والصبیان لایناسب ان یکون محلا لاختلافهم بالبداهة والنظریة واما ان یکون مرادهم مصداق هذین المفهومین فهو غیر متعین بعد ففی الواجب نفس حقیقته کیف یذهب احد الی انه بدیهی وفی الممکن فی الحضوری نفس ذاته کیف یحکم ببداهته وفی الحصولی الصورة الحاصلة قد تکون بدیهیاً وقد تکون نظریاً کیف یحکم علیها بالبداهة مطلقاً او بالنظریة کذلک ثم فی الممکن قد قیل فی العلم بغیر ذاته وصفاته انه من مقولة الانفعال اعنی قبول النفس للصورة اذ هو منشأ الانکشاف عند البعض و قیل انه من مقولة الاضافة اعنی نسبة التعلق بین العالم والمعلوم فما دام لم یتعین مورد النزاع لایلیق النزاع بشان العقلاء.

ترجمہ:- یہ نزاع بے محل ہے کیونکہ علم سے مراد یا تو اس کا معنی مصدری ہے جس کی تعبیر فارسی میں دانستن سے کی جاتی ہے یا علم سے اس کا وہ مفہوم مراد ہے جس کو مصنف نے ذکر کیا ہے یعنی الحاضر عند المدرک تم جو بھی معنی لو بدیہی اوّلی ہے اس کو کم عقل اور بچے بھی جانتے ہیں مناسب نہیں ہے کہ یہ عقلاء کے اختلاف کا محل بن سکے بداہت ونظریت کے تعلق سے، یا ان کی مراد ان دونوں مفہوموں کا مصداق ہے تو مصداق اب تک متعین نہیں ہے کہ علم واجب میں

مصداق واجب تعالیٰ ہے کیسے کوئی اس طرف جائے گا کہ وہ بدیہی ہے اور علم بالممکن حضوری میں مصداق ممکن کی نفس ذات ہے کیسے اس کی بداہت کا کوئی فیصلہ کرے گا اور ممکن کے علم حصولی میں مصداق صورت حاصلہ ہے یہ کبھی بدیہی ہوتی ہے کبھی نظری ہوتی ہے کیسے اس کی مطلق بداہت یا مطلق نظریت کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے پھر ممکن میں کبھی کہا گیا ہے کہ اپنی ذات وصفات کے علاوہ جو علم ہے وہ مقولۂ انفعال سے ہے یعنی نفس کا صورت حاصلہ کو قبول کر لینا اس لئے کہ قبول نفس ہی بعض مناطقہ کے نزدیک منشأ انکشاف ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ مقولۂ اضافت سے ہے یعنی عالم ومعلوم کے درمیان نسبت و تعلق کا نام علم ہے تو جب تک مورد نزاع متعین نہ ہو جائے عقلاء کی شان سے بعید ہے کہ وہ نزاع کریں۔

تشریح:- **اقول:-** ملاحسن کہتے ہیں کہ علم کی بداہت ونظریت کے بارے میں مناطقہ کا اختلاف ونزاع بے محل ہے اس لئے کہ شئی کے علم سے کیا مراد ہے آیا اس کا معنیٔ مصدری دانستن یا اس کا مفہوم الحاضر عند المدرک مراد ہے یا ان دونوں کا مصداق مراد ہے اگر پہلی صورت مراد ہے تو یہ بدیہی اولی ہے اور ان دونوں کی بداہت اتنی واضح ہے کہ بچے اور کم عقل بھی ان کا بدیہی ہونا جانتے ہیں۔ لہٰذا اس میں محصلین کا نزاع کرنا کہ بدیہی ہے یا نظری بے معنی اور بے محل ہے۔ اور اگر ان دونوں کا مصداق مراد ہے تو اس کا حال یہ ہے کہ اب تک یہ متعین نہیں ہوا ہے کہ علم کا مصداق کیا ہے۔ تو جو متعین ہی نہ ہو اس کے بارے میں بداہت ونظریت کا فیصلہ کرنا بعید از عقل ہے۔

ففی الواجب نفس حقیقته:- اس عبارت سے فاضل شارح ملاحسن نے اس کی توضیح کی ہے کہ مصداق علم کی تعیین اب تک کیوں کر نہیں ہوسکی ہے۔

فرماتے ہیں کہ اگر علم کا مصداق واجب تعالیٰ ہے تو اس کی دو صورت ہے۔ ایک تو یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کو خود اس کی ذات کا علم اس لئے کہ ہم اوپر ثابت کر آئے ہیں کہ باری تعالیٰ کا علم عین ذات ہے۔ اور ایک دیگر ممکنات اشیاء کا علم ان دونوں کا حال یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک ہمارے لئے نظری ہے اور اس کی نظریت کے سبھی قائل ہیں۔ لہٰذا اس میں نزاع کرنا بے معنی اور بے محل ہے۔ اور اگر علم کا مصداق ممکن ہے تو اس کی بھی دو صورت ہے۔ ایک ممکن کا اپنے نفس کا علم جیسے کہ زید کا اپنے نفس کا علم جو کہ علم حضوری حادث ہوتا ہے اور ایک ممکن کا دیگر اشیاء کا علم جو کہ علم حصولی حادث کہلاتا ہے ان میں اول کا نظری ہونا متحقق ہے۔ لہٰذا اس میں نزاع بے محل ہے اور ثانی جسے صورت حاصلہ کا نام دیا جاسکتا ہے یہ کبھی نظری ہوتا ہے اور کبھی بدیہی لہٰذا اس کے بارے میں مطلق بداہت کا قول اختیار کرنا جیسا کہ امام رازی کہتے ہیں، یا نظریت کا قول اختیار کرنا جیسا کہ دیگر مناطقہ کا خیال ہے درست نہیں ہے۔ لہٰذا یہ فیصلہ کیوں کر کیا جاسکتا ہے کہ یہ بدیہی ہے یا نظری۔ پھر ممکن کے بارے میں مناطقہ کے مختلف اقوال ہیں بعض حضرات کہتے ہیں کہ ممکن کا وہ علم جو اس کی ذات وصفات سے متعلق نہ ہو کر دیگر اشیاء سے متعلق ہے وہ مقولۂ انفعال ہے۔ یعنی قبول النفس لتلک الصورة۔ اور بعض کا قول ہے کہ یہ مقولۂ

اضافت ہے۔یعنی عالم ومعلوم کے درمیان تعلق کا نام علم ہے تو جب تک موردنزاع نہ متعین ہو جائے کہ وہ کیا ہے عقلاء کی شان سے بعید ہے کہ اس میں نزاع کریں کہ وہ بدیہی ہے یا وہ نظری ہے۔

ولا يتصور الاشتراک بين المصاديق المذکورة الا فی المفهومين المذکورين وهما من البداهيات الاولية کما عرفت فهذا النزاع باطل من اول الامر ويمکن ان يجعل النزاع لفظياً فمن قال ببداهته ذهب الى المصدری ومفهوم الحاضر عند المدرک ومن قال بنظريته ذهب الى المصداق ولا يخفى انه بعيد من شان المحصلين هذا کلام على المنازعين واما على المصنف فهو انه لايفهم ماذا اراد بمرجع الضمير فی قوله انه من اجلى البديهيات اما نفس مفهوم العلم بالمعنى المصدری او نفس مفهوم الحاضر عند المدرک فکلامه حق لکن قوله نعم تنقيح حقيقته عسير لا يلايم فان المعانی الانتزاعية حقيقتها ما يحصل فی الذهن دون غيره کما تقرر عندهم وان اراد مصداقه فلم يتعين بعد کما ذکرنا.

ترجمہ:- اورمصادیق مذکورہ کے درمیان اشتراک کا تصورنہیں کیا جاسکتا مگر علم کے معنیٰ مصدری اور **الحاضر عند المدرک** ہی کے مفہوم میں اور یہ دونوں بدیہیات اولیہ میں سے ہیں جیسا کہ تم نے اسے جان لیا ہے تو یہ نزاع اول امر سے ہی باطل ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ نزاع کو لفظی مان لیا جائے تو جس نے علم کی بداہت کا قول اختیار کیا ہے وہ معنیٰ مصدری اور الحاضر عند المدرک کے مفہوم کی جانب گیا ہوا اور جس نے اس کی نظریت کا قول اختیار کیا ہے وہ مصداق کی طرف گیا ہوا اور یہ مخفی نہیں کہ نزاع لفظی محصلین کی شان سے بعید ہے یہ منازعین پر کلام ہے۔لیکن مصنف پر تو وہ یہ ہے کہ سمجھ میں نہیں آتا کہ انہ من اجلی البدیہیات کے قول میں ہو کی ضمیر کے مرجع سے کیا مراد ہے یا تو علم کے معنیٰ مصدری کا نفس مفہوم یا الحاضر عند المدرک کا نفس مفہوم مراد ہے تو مصنف کا کلام حق ہے لیکن اس صورت میں ان کا قول ''ہاں اس کی حقیقت کی تنقیح مشکل ہے۔'' غیر مناسب ہے کیونکہ معانی انتزاعیہ کی حقیقت وہ ہے جو ذہن میں حاصل ہو نہ کہ اس کے علاوہ جیسا کہ یہ عند المناطقہ ثابت ہے اور اگر اس کا مصداق مراد ہو تو یہ اب تک متعین نہیں ہوا جیسا کہ ہم نے ذکر کیا۔

تشریح:- ولا يتصور الاشتراک بين المصاديق المذکورة

اس عبارت سے ملاحسن نے ایک سوال کی جانب اشارہ کیا ہے اور پھر اس کا جواب پیش کیا ہے۔

فرماتے ہیں کہ یہ ہوسکتا ہے سارے مصادیق مذکورہ مثلاً علم الواجب علم ممکن حصولی یا حضوری کسی ایک امر مثلاً علم کے معنیٰ مصدری یا الحاضر عند المدرک میں مشترک ہوں اور وہی امر مشترک مناطقہ کے مابین محل نزاع ہو۔

وهما من البديهيات سے ملاحسن اس دخل مقدر کا اندفاع کرتے ہیں۔فرماتے ہیں کہ اگر یہ امر مشترک

مثلاً معنیٰ مصدری یا الحاضر عند المدرک محل نزاع ہوتو اس کا بدیہی اولی ہونا ماقبل میں بیان کیا جا چکا ہے۔لہٰذا یہ نزاع اول امر سے ہے باطل ہو جائے گا۔

ویمکن ان یجعل النزاع لفظیاً:- اس عبارت سے ملا حسن نے اس نزاع کو نزاع لفظی ہونے کو منع کیا ہے۔

نزاع لفظی:-کسی لفظ کے مختلف معانی ہوں، الگ الگ معنوں کے اعتبار سے لفظ پر مختلف حکم لگانا۔

ملا حسن اولاً کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ یہ نزاع لفظی ہو جو لوگ کہتے ہیں کہ علم بدیہی ہے وہ علم سے معنیٰ مصدری یا الحاضر عند المدرک کا معنی مراد لیتے ہوں اور جو لوگ کہتے ہیں کہ نظری ہے وہ علم سے مصداق مراد لیتے ہیں۔اگر ایسا ہے تو یہ نزاع نزاع لفظی ہو جائے گا۔

ولا یخفی انه بعید من شان المحصلین:- ملا حسن کہتے ہیں کہ عقلاء کی شان کے خلاف ہے کہ وہ کسی امر لفظی میں نزاع کریں،هذا کلام علی المنازعین.

واما علی المصنف:- اس عبارت سے ملا حسن نے متن کی عبارت پر موشگافی کی ہے فرماتے ہیں کہ سمجھ میں نہیں آتا ہے کہ مصنف کی عبارت "انه من اجلی البدیهیات" میں ہ ضمیر کا مرجع کیا ہے۔اگر ضمیر کا مرجع علم کا معنیٰ مصدری یا الحاضر عند المدرک ہے تو ان کا قول اجلی البدیهیات حق ہے کیوں کہ سبھی لوگ جانتے ہیں کہ یہ دونوں معانی بدیہی اولی ہیں لیکن اس صورت میں ماتن کا کہنا ثم تنقیح حقیقته عسیر جداً غیر مناسب ہے۔کیونکہ یہ معانی انتزاعیہ ہیں اور معانی انتزاعیہ کی حقیقت وہی ہے جو ذہن میں حاصل ہوتی ہے تو اس کی حقیقت کی تنقیح میں کیا اشکال ہوسکتا ہے اور اگر ضمیر کا مرجع مصداق ہے تو یہ اب تک متعین ہی نہیں ہوا ہے لہٰذا اس کے بارے میں ماتن کا کہنا یہ اجلی البدیهیات میں سے ہے محل نظر ہے۔

فان قلت قد تعین مصداق الحاضر عند المدرک عند المصنف علی ماسیاتی من ان العلم حقیقة هو الحالة الادراکیة قلت ان الحکم علی شئ لم یثبت بعد ما یلیق بشان العاقل علا ان جعله من اجلی البدیهیات مع وقوع الاختلاف الکثیر فی ذلک بعید مع ان رجوع الضمیر الی بعض افراد الکلی الذی قصد عمومه بعید من العبارة.

ترجمه:- اگر تم اعتراض کرو کہ الحاضر عند المدرک کا مصداق عند المصنف متعین ہو چکا ہے جیسا کہ عنقریب آئے گا کہ علم وہ حالت ادراکیہ ہے۔میں کہوں گا کہ کسی ایسی شئ پر حکم لگانا جواب تک ثابت نہ ہو عقلاً کی شان سے بعید ہے علاوہ ازیں مصنف نے علم کو روشن تر بدیہیات میں سے قرار دے دیا باوجودیکہ اس میں اختلاف کثیر واقع ہے یہ بعید امر ہے نیز وہ

کلی جس کے عموم کا ارادہ کیا گیا ہے اس کے بعض افراد کی جانب ضمیر کا لوٹانا یہ بھی عبارت سے بعید ہے۔

تشریح:- **فان قلت قد تعین**:- اس عبارت میں ملاحسن نے ماتن کی حمایت میں ایک اعتراض وارد کیا ہے۔ پھر اس کا رد پیش کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ یہ کہنا کہ مصداق علم متعین نہیں ہے۔ صحیح نہیں ہے۔ صحیح یہ ہے کہ علم کا مصداق عند المصنف متعین ہے۔ جیسا کہ آگے چل کر انھوں نے فرمایا ہے کہ علم کی حقیقت حالت ادراکیہ ہے۔ یعنی اشیاء کے ادراک کے وقت جو حالت پیدا ہوتی ہے اسی حالت ادراکیہ کو علم کا مصداق کہا جاتا ہے۔

قلت:- جواب پیش کرتے ہیں جو شئ فی الوقت متعین نہ ہو اور ثابت نہ ہو اس پر حکم لگانا عاقل کی شان کے خلاف ہے۔ (۱) علاوہ ازیں ایسی شی جس میں مناطقہ کا اختلاف کثیر ہو اس کو بدیہی قرار دینا عقل وقیاس سے بعید ہے۔ نیز ضمیر سے اس کی کا بعض فرد مراد لینا جس کے عموم کا ارادہ کیا گیا ہو بعید ہے۔

والحق ان معنی کلام المصنف انه ای العلم بالمعنی المصدری من اجلی البدیهیات من حیث المفهوم کالنور والسرور نعم تنقیح حقیقته ای مصداقه ومنشأ انتزاعه عسیر فان الحقیقة قد تطلق علی المصداق والافراد ایضا ولا شبهة فی تعسره اما فی الواجب قد عرفت ان مصداق هذا المفهوم نفس ذات الواجب وقیل ذوات الممکنات وقیل الصورة القائمة بالباری تعالیٰ علی مامر من التفصیل فقد عرفت حال تعسره واما فی الممکن فقیل الصورة الحاصلة وقیل قبول النفس لتلک الصورة وقیل التعلق بین العالم والمعلوم وعلی تقدیر الصورة الحاصلة اما ان یکون حصول نفس المعلوم او مثاله ولم یتنقح بعد.

ترجمہ:- اور حق یہ ہے کہ مصنف کے کلام کا مطلب یہ ہے کہ علم بالمعنی المصدری من حیث المفهوم روشن ترین بدیہیات میں سے ہے جیسے نور اور سرور ہاں اس کی حقیقت یعنی اس کے مصداق اور اس کے منشأ انتزاع کی تنقیح مشکل ہے کیونکہ حقیقت کا اطلاق مصداق اور افراد پر بھی ہوتا ہے اور اس کے تعسر میں کوئی شبہہ نہیں ہے کہ واجب میں تو تم نے جان لیا ہے کہ اس مفہوم کا مصداق نفس ذات واجب ہے اور کہا گیا ہے کہ ممکنات کی ذوات ہیں اور کہا گیا ہے کہ صورت باری تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے جیسا کہ اس کی تفسیر گزر چکی ہے اور تم نے اس کے تعسر کا حال جان لیا ہے لیکن ممکن میں تو کہا گیا ہے کہ صورت حاصلہ ہے اور کہا گیا ہے کہ قبول النفس لتلک الصورۃ ہے اور کہا گیا ہے کہ عالم اور معلوم کے درمیان تعلق ہے اور صورت حاصلہ کی تقدیر پر نفس معلوم کا حصول ہے یا مثال معلوم کا حصول ہے اور اب تک یہ مسئلہ منقح نہیں ہوسکا ہے۔

---

(۱) اس مقام پر حضور حافظ ملت فرمایا کرتے تھے۔ کہ یہ ملاحسن کی زیادتی ہے کہ مصنف نے چند صفحات بعد میں جس امر کو محقق کیا ہے اس کو یہ کہہ کر رد کر رہے ہیں، کہ فی الوقت تو ثابت نہیں۔ بحوالہ بحر العلوم حضرت علامہ مفتی عبد المنان صاحب مدظلہ العالی، مبارکپورہ

تشریح:-**والحق ان معنی کلام المصنف**:- اس عبارت سے ملاحسن کلام مصنف کی وہ توضیح جوان کے نزدیک ہے پیش کرتے ہیں۔فرماتے ہیں کہ ضمیر کا مرجع علم کا معنیٰ مصدری ہے لیکن حقیقت سے مراد ماہیت نہیں ہے۔ بلکہ مصداق ہے کیونکہ مصداق پر بھی حقیقت کا اطلاق ہوتا ہے۔اب عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ علم کا معنیٰ مصدری من حیث المفہوم اجلی البدیہیات میں سے ہے۔لیکن اس کے مصداق کی تنقیح وتوضیح بہت مشکل ہے۔

ولا شبهة فی تعسره:- مصداق کے تعسر میں کوئی شبہہ نہیں ہے کیونکہ علم کا مصداق علم واجب تعالیٰ میں نفس ذات واجب تعالیٰ ہے یعنی علم باری نفس ذات واجب ہے کہ جو علم ہے وہی واجب ہے اور جو واجب ہے وہی علم ہے یا علم واجب ممکنات کی ذوات ہیں یعنی ممکنات کی ذوات باری تعالیٰ کے نزدیک حاضر ہیں وہی علم واجب ہے۔یا علم واجب یہ ہے کہ ممکنات کی صورتیں ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوتی ہیں۔اور صورتوں کا باری تعالیٰ کے ساتھ قیام باری تعالیٰ کا علم بالممکن ہے۔ان سب کے تعسر میں کوئی شبہہ نہیں جیسا کہ ماقبل میں علم واجب کے سلسلے میں تفصیلی اور تحقیقی بحث سے ظاہر ہے۔اور علم کا مصداق ممکنات میں تو بعض لوگوں نے کہا ہے کہ صورۃ حاصلہ علم بالممکن ہے اور بعض کے نزدیک قبول النفس لتلک الصورۃ کا نام علم بالممکن ہے۔بعض نے کہا عالم اور معلوم کے درمیان اضافت کا نام علم بالممکن ہے۔نیز صورت حاصلہ کی تقدیر پر بھی اختلاف ہے۔بعض نے کہا ہے کہ نفس شئی کا حصول علم بالممکن ہے جب کہ بعض کے نزدیک حصول اشیاء باشباحہا کا نام علم ممکن ہے اور اب تک یہ مسئلہ منقح نہیں ہوا۔اس کے تعسر میں کیا شبہہ کیا جاسکتا ہے۔

قال المصنف فی الحاشیة المتعلقة علی قوله فی المتن کالنور والسرور الاول من الحسیات والثانی من الوجدانیات الظاهر التنظیر ویمکن ان یجعل اشارة الی ما هو المشهور فی هذا المقام وهو ان یقال المعنی کالعلم بالنور والسرور وهذا علم خاص بدیهی وبداهة الخاص یستلزم بداهة العام ویرد علیه المنعان المشهور ان من منع کون العام ذاتیاً وکون الخاص مدرکاً بالکنه ولی من عند نفسی طریق ذوقی لدفع هذین المنعین ولکن خوف المجادلین لا یرخص الی ذکره انتهیٰ۔

ترجمه:- مصنف کا جو قول متن میں کالنور والسرور ہے اس کے متعلق مصنف نے حاشیہ میں کہا ہے کہ اول کا تعلق حسیات سے ہے اور ثانی کا تعلق وجدانیات سے ہے۔ظاہر یہ ہے کہ یہ تنظیر ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اشارہ اس کی طرف ہو جو اس مقام میں مشہور ہے وہ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ معنیٰ یہ ہے کہ علم اجلی بدیہیات سے ہے جیسے کہ نور اور سرور کا علم۔اور یہ علم خاص بدیہی ہے اور خاص کی بداہت عام کی بداہت کو مستلزم ہوتی ہے۔

اس دعویٰ پر دو مشہور منع وارد ہوتے ہیں ایک منع یہ ہے کہ عام خاص کا ذاتی ہو اور ایک یہ کہ خاص مدرک بالکنہ ہو

اور میرے پاس اپنی جانب سے دونوں اعتراضوں کے اندفاع کا ایک ذوقی طریقہ موجود ہے لیکن مجادلین کا خوف اس کے ذکر کی اجازت نہیں دیتا۔

تشریح:- قال المصنف فی الحاشیة:- مصنف نے سلم پر جو حاشیہ منہیہ لکھا ہے اس کے حوالہ سے عبارت کی ایک توضیح پیش کرتے ہیں کہ نور اور سرور میں سے نور کا تعلق حسیات سے ہے یعنی حواس خمسہ میں سے جو حاسۂ بصر ہے اس سے ہمیں نور کا ادراک ہوتا ہے۔ جب کہ سرور کا تعلق قوت وجدان سے ہے جو نفس کی ایک باطنی قوت ہے جس سے ان امور کا ادراک ہوتا ہے جو مدرک کے بدن کے ساتھ قائم ہوتے ہیں۔ جیسے خوشی اور غم۔

الظاهر التنظیر:- فرماتے ہیں کہ علم کو جو نور وسرور سے تشبیہ دی گئی ہے تو یہ مثال نہیں ہے بلکہ تنظیر ہے، شیٔ اول کو شیٔ ثانی کے ساتھ تشبیہ دی جائے لیکن شیٔ ثانی اول کے افراد سے نہ ہو تو اس کا نام تنظیر ہے اور اگر ہو تو اس کا نام مثال ہے۔ لہٰذا تنظیر کی صورت میں مطلب یہ ہوا کہ جیسے نور اور سرور بدیہی ہیں یونہی علم بھی بدیہی ہے تنظیر کا ہونا ظاہر اس لئے ہے کہ اس صورت میں کوئی لفظ مقدر نہیں ماننا پڑے گا۔

ویمکن ان یجعل اشارة:- اس عبارت سے بتاتے ہیں کہ اس کو مثال بھی بنایا جاسکتا ہے اس طور پر کہ نور سے پہلے علم کا لفظ مقدر مان لیا جائے لہٰذا معنی یہ ہوا کہ علم بدیہی ہے جیسے کہ علم نور اور سرور بدیہی ہیں علم نور اور علم سرورِ خاص ہیں اور مطلق علم عام ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب خاص بدیہی ہوتا ہے تو عام بھی بدیہی ہوتا ہے تو جب علم نور وعلم سرور بدیہی ہیں تو ان کی بداہت مطلق علم کی بداہت کو مستلزم ہوگی۔

ویرد علیه المنعان المشهوران:- اس عبارت پر اعتراض پیش کیا گیا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ خاص کی بداہت عام کی بداہت کو مستلزم ہونے کے لئے دو شرطیں ہیں پہلی یہ کہ عام خاص کا ذاتی ہو یعنی عام خاص کی ماہیت وحقیقت کا ایک جزء ہو دوسری یہ کہ خاص کا علم علم بالکنہ ہو جیسے کہ حیوان انسان کا ذاتی ہے اور حیوان ناطق کے واسطہ سے انسان کا علم ہو تو یہ علم بالکنہ کہلائے گا۔

یہاں پر دونوں شرطوں میں سے کوئی شرط نہیں پائی جارہی ہے کیونکہ ممکن ہے مطلق علم علم نور اور سرور کا ذاتی بھی نہ ہو اور نور اور سرور کا علم علم بالکنہ بھی نہ ہو اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ مطلق علم، جنس نہ ہو بلکہ نور وسرور کے علم کے لئے عرض عام ہو لہٰذا علم نور وسرور کی بداہت مطلق علم کی بداہت کو مستلزم نہیں ہوگی۔

اقول علی ما قررنا من بیان مراد المصنف یکون الطریق الذوقی له واضحاً عند المصنف فان علم النور والسرور حصتان خاصتان للعلم بالمنعی المصدری المطلق ولا شک ان بداهة الحصة الخاصة من المعنی المصدری الانتزاعی تستلزم بداهة مطلقة بکنهه فان الحصة امر

انتزاعی حاصل فی الذهن بکنهها فان کنه الانتزاعی ماھو حاصل فی الذھن والمطلق جزء خارجی ای تفصیلی فیکون حاصلاً بکنهه ایضاً وحینئذ یندفع المنعان المشهور ان بلا کلفة وحینئذ لا یرد علیه ما اورد بان الکلام فی مفهوم المقید البدیهی اعنی العلم بالنور مثلاً لایجدی نفعاً اذ لا یورث بداهة حقیقة العلم بالکنه اذ یکفیه تصوره بوجه اجمالی وذلک لانّ کلام المصنف لم یکن فی العلم بالکنه المصطلح بمعنی ان یکون ذاتیات الشئ مرأة له بل فی العلم بکنهه اعنی حصول نفس الشئ وھو حاصل فی المعنی المصدری للعلم المطلق اذا تصورنا الحصة الخاصه منه فان المطلق المذکور یکون جزءاً تفصیلیاً منه فلا یمکن تصور کنه المقید بدون تصور کنه مطلقه فظهر حینئذ تحقیق قول المصنف فی المتن والحاشیة علی خلاف مازعموه فی الشروح فافهم ذلک.

ترجمہ:- میں کہتا ہوں کہ جیسا کہ ہم نے مصنف کی مراد کو بیان کردیا ہے کہ طریقہ ذوقی ان کے نزدیک واضح ہے کیونکہ علم نور اور سرور علم بالمعنی المصدری مطلق کے مخصوص حصے ہیں اور اس میں کوئی شک نہیں کہ معنیٔ مصدری انتزاعی کے مخصوص حصے کی بداہت مطلق علم بکنہہ کی بداہت کو مستلزم ہے کیونکہ حصہ ایک امر انتزاعی ہے ذہن میں بکنہہ حاصل ہے اس لئے کہ کنہہ انتزاعی وہ ہے جو ذہن میں حاصل ہو اور مطلق جزء خارجی یعنی تفصیلی ہوتا ہے تو مطلق بھی ذہن میں بکنہہ حاصل ہوگا اور اس وقت دونوں مشہور اعتراض بغیر کسی وقت کے مندفع ہوجائیں گے اور اس وقت وہ اعتراض وارد نہیں ہوگا جو پیش کیا گیا ہے کہ کلام یہاں مقید بدیہی یعنی علم بالنور والسرور کے مفہوم مین ہے تو کوئی نفع حاصل نہیں ہوگا، اس لئے کہ علم بالکنہ کی حقیقت کی بداہت حاصل نہیں ہوگی کیونکہ مقید کے تصور کے لئے مطلق کا اجمالی تصور کافی ہے اور اعتراض اس لئے وارد نہیں ہوگا کہ مصنف کا کلام یہاں علم بالکنہ الاصطلاحی میں نہیں ہے اس معنی کر کہ ذاتیات شئ شئ کے لئے آلہ اور ذریعہ ہوں بلکہ مصنف کا کلام علم بکنہہ ہی میں ہے یعنی نفس شئ کا حصول اور یہ معنی حاصل ہے علم مطلق کے معنیٔ مصدری میں جب ہم اس کے مخصوص حصہ کا تصور کریں گے کیونکہ مطلق اپنے خاص حصے کا جزء تفصیلی ہوتا ہے تو مطلق کی کنہ کے تصور کے بغیر مقید کی کنہ کا تصور ممکن ہی نہیں ہے تو اب اس وقت قول مصنف کی تحقیق جو متن اور حاشیہ میں ہے ظاہر ہوگئی ہے اس کے برخلاف جو شارحین نے شرحوں میں گمان کیا ہے تو اس کو تم سمجھو۔

تشریح:-اقول:- اس سے ملاحسن نے اعتراض مذکورہ کے حل کے لئے ایک ذوقی طریقہ پیش کیا ہے تفصیل یہ ہے کہ اس کا ایک حل قاضی مبارک نے پیش کیا ہے لیکن ان کے حل پر اعتراض قائم کیا گیا ہے پھر اس کا جواب پیش کیا گیا ہے لیکن جواب پر بھی اعتراض قائم کیا گیا ہے۔

ملاحسن کا دعویٰ یہ ہے کہ ہم نے جس طریقہ ذوقی کی وضاحت کی ہے اس پر وہ اعتراض اخیر وارد نہیں ہوگا ہم تسہیل فہم کے لئے پہلے قاضی مبارک کے حل اور اس پر اعتراضات و جوابات کی تفصیل تحریر کر رہے ہیں۔

قاضی مبارک کہتے ہیں کہ علم نور و سرور مقید ہیں اور مقید کی حقیقت مطلق مع القید ہے لہٰذا جب مقید کا علم ہوگا تو مطلق کا علم ضرور ہوگا کیونکہ مطلق مقید کی حقیقت کا ایک جزء ہوتا ہے اور یہ ممکن نہیں ہے کہ کل کا علم اس کے جزء کے بغیر ہو جائے لہٰذا علم نور و سرور بالکنہ ہوگا اور مطلق علم مقید کا چوں کہ جزء بن رہا ہے لہٰذا اب وہ ذاتی بھی ہوگا تو دونوں شرطیں پائی گئیں لہٰذا اب علم نور کی بداہت مطلق علم کی بداہت کو مستلزم ہوگی۔ اس پر قاضی مبارک نے یہ نظر وارد کی ہے کہ علم نور و سرور جزئیات ہیں اور ان میں خصوصیت پائی جاتی ہے اور ایسا ممکن ہے کہ کسی خاص شیٔ کا علم تو ہو جائے لیکن خود مطلق علم کی حقیقت کا علم نہ ہو تو علم بالنور والسرور نہ تو مطلق علم کے تصور کو مستلزم ہوگا نہ ہی اس کی حقیقت کے تصور کو مستلزم ہوگا۔ چہ جائیکہ ان دونوں کی بداہت مطلق علم کی بداہت کو مستلزم ہو اس اعتراض کا کسی نے جواب دیا ہے کہ ہم علم نور و سرور کی بداہت سے حقیقت مطلق علم کی بداہت پر استدلال نہیں کرتے بلکہ ہمارا کلام مقید بدیہی یعنی علم نور و سرور کے مفہوم میں ہے اور اس میں کوئی شبہہ نہیں ہے کہ ان دونوں کے مفہوم کی بداہت مطلق علم کی بداہت کو مستلزم ہوگی اور علم نور و سرور کا تصور مطلق علم کے تصور کو مستلزم ہوگا۔

اس پر قاضی مبارک نے یوں نظر قائم کی ہے کہ مقید بدیہی کے مفہوم کی بداہت کا قول مدعی کے ثبوت کے لئے نافع نہیں ہوگا اس لئے کہ مقید بدیہی یعنی علم نور و سرور کے مفہوم کی بداہت مطلق علم کے تصور بالکنہ کی بداہت کو مستلزم نہیں کیونکہ مقید کے علم کے لئے مطلق کا علم بالکنہ لازم نہیں ہے بلکہ اس کا اجمالی علم کافی ہوتا ہے جب کہ مقصود یہاں پر مطلق علم کے تصور بالکنہ کا اثبات ہے اور یہ یہاں ثابت نہیں ہے۔

ملاحسن فرماتے ہیں کہ ہم نے جس طریقۂ ذوقی کو پیش کیا ہے اس پر یہ ایراد اخیر وارد نہیں ہوتا۔

اب ملاحسن کا حل اور اس پر ایراد اخیر کیوں نہیں وارد ہوتا ہے اس کو سمجھنے کے لئے حصہ فرد اور شخص کی تعریف جاننا اور یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ مصادر کے افراد افراد حصی ہوتے ہیں۔

مطلق مع القید اس طرح کہ تقیید مفہوم میں داخل ہو اور قید خارج ہو حصہ کہتے ہیں۔ اور اس طور پر کہ تقیید اور قید دونوں مفہوم سے خارج ہوں فرد کہتے ہیں۔

ملاحسن کہتے ہیں کہ علم نور و سرور مطلق علم جو معنیٔ مصدری ہے کے خاص خاص حصے ہیں اور عام اپنے حصے کا ایک جزء ہوتا ہے اور علم بالمعنی المصدری چونکہ انتزاعی ہے اور اس کے حصے بھی انتزاعی ہیں اور انتزاعیات کی حقیقت وکنہ وہی ہے جو ذہن میں حاصل ہوتی ہے تو جب نور و سرور کا ادراک ہوگا تو اس کی حقیقت بھی ذہن میں حاصل ہوگی۔ اور مطلق علم چونکہ

اس کا جزء ہے لہٰذا ذہن میں اس کا بھی ادارک ہوگا، تو جب نور کا علم بدیہی ہوگا تو مطلق علم بھی بدیہی ہوگا پس خاص کی بداہت عام کی بداہت کو مستلزم ہوگی اور دونوں منع بھی اب وارد نہیں ہوں گے۔

اس حل پر اعتراض اخیر کے عدم ورود کی دلیل یہ ہے کہ مصنف کا کلام علم کے تصور بالکنہ کے بارے میں نہیں ہے یعنی یہ مدعی نہیں ہے کہ علم کا تصور بالکنہ اجل بدیہیات سے ہے بلکہ علم بکنہہ کے بارے میں کلام ہے یعنی نفس شئی کا حصول ذہن میں ہو اور علم کا تصور بکنہ یعنی نفس شئی کا حصول ذہن میں اس کے خاص حصے کے حصول فی الذہن کے وقت ہوتا ہے کیونکہ مطلق اپنے خاص حصے کا جزء تفصیلی ہوتا ہے یعنی ایسا جزء ہوتا ہے جو دوسرے جزء سے ممتاز ہوتا ہے تو مقید کا تصور بکنہہ مطلق کے تصور بکنہہ کو مستلزم ہوگا اور اس کی بداہت اس کی بداہت کو ضرور مستلزم ہوگی۔ لہٰذا اس پر ایراد نہیں ہوگا اس لئے کہ قاضی مبارک کا اعتراض اخیر علم حقیقی میں ہے نہ کہ علم بالمعنی المصدری اور اس کے مفہوم میں جو کہ مبداء انکشاف ہے اور ان دونوں کی بداہت میں کسی کو کوئی شک نہیں ہے پس ان دونوں کی بداہت سے علم کی بداہت پر استدلال واضح ہے ہاں مقید بدیہی بکنہہ کی بداہت حقیقت مطلق بالکنہ کی بداہت کو مستلزم نہیں کیونکہ ایسا ہوسکتا ہے کہ حقیقت مطلق علم بالکنہ نظری ہو تو استدلال نفع بخش نہیں ہوگا۔

فان كان اعتقاداً لنسبة خبرية فتصديق وحكم الاعتقاد ان لم يبلغ الى حد الجزم بمعنى انتفاء احتمال الجانب المخالف يسمى ظناً فهو قسم منه و ان بلغ الى ذلك الحد فاما ان لا يطابق الواقع يسمى جهلا مركبا او يطابق الواقع فاما ان يزول بامر فيسمى تقليداً اولا يزول فيسمى يقيناً.

ترجمہ: - اگر نسبت خبریہ کا اعتقاد ہے تو یہ تصدیق اور حکم ہے، اعتقاد اگر جزم کی حد تک نہ پہنچے یعنی جانب مخالف کا احتمال بالکلیہ منتفی نہ ہو تو اس کا نام ظن رکھا جاتا ہے ظن بھی تصدیق کی ایک قسم ہے اور اگر اعتقاد جزم کی حد تک پہنچ جائے تو یا تو اعتقاد واقع کے مطابق نہیں ہوگا اس کا نام جہل مرکب رکھا جاتا ہے اور اگر واقع کے مطابق ہو تو یا تشکیک سے زوال کو قبول کرے گا تو اس کا نام تقلید رکھا جاتا ہے یا زوال کو قبول نہیں کرے گا تو اس کا نام یقین رکھا جاتا ہے۔

تشریح:- **فان كان اعتقاد النسبة خبرية فتصديق وحكم.**

اس عبارت سے مصنف نے علم کی تقسیم کی ہے۔ فرماتے ہیں کہ نسبت خبریہ خواہ ثبوتی ہو یا سلبی کا اگر اعتقاد ہو تو یہ تصدیق اور حکم ہے اور اگر اعتقاد نہ ہو تو تصور ساذج ہے۔ فاضل شارح ملاحسن نے اقسام تصدیق کی اولا توضیح کی ہے۔ بعدہ اذعان و یقین کے علم و ادراک ہونے یا نہ ہونے کے اختلاف بین المناطقہ کا محاکمہ کیا ہے۔

فرماتے ہیں کہ اگر نسبت خبریہ کا اعتقاد اس طور پر کہ جانب مخالف کا احتمال مرجوح کے طور پر ہو تو اسے ظن کہا جاتا

ہے اور اگر نسبت خبر یہ کا اعتقاد جزم کی حد تک اس طرح پہونچ جائے کہ جانب مخالف کا قطعی کوئی احتمال نہ ہو تو اس کی دو صورت ہے یا تو وہ اعتقاد واقعہ کے مطابق ہوگا یا نہیں۔ اگر واقع کے مطابق نہ ہو تو جہل مرکب ہے اور اگر واقع کے مطابق ہو تو اس کی دو صورت ہے یا تو تشکیک سے زوال کو قبول کرے گا یا نہیں۔ اگر زوال کے قابل ہے تو اسے تقلید کہتے ہیں اور اگر زوال کو قبول نہ کرے تو اسے یقین کہا جاتا ہے۔

اس توضیح سے معلوم ہوگیا کہ ظن، جہل مرکب، تقلید، یقین یہ چاروں تصدیق کی چار قسمیں ہیں اور تصدیق میں داخل ہیں۔

اور اگر نسبت خبر یہ کا اعتقاد اعتقاد مرجوح کے طور پر ہو تو یہ وہم ہے اور اگر دونوں جانب کا احتمال برابر ہو تو اسے شک کہتے ہیں اور اگر نسبت خبر یہ کی تکذیب ہو تو اسے انکار کہتے ہیں اور اگر نفس نسبت کا اعتقاد بغیر راجح مرجوح اور تکذیب کے ہو تو اسے تخییل کہتے ہیں۔ یہ چاروں تصور کی قسمیں ہیں۔

اور اگر کسی شی کا ادراک حواس خمسہ ظاہرہ سے ہو تو اسے احساس کہتے ہیں اور اگر صورۃ مجردہ فی الخیال کا علم ہو تو اسے تخییل کہتے ہیں۔ اور اگر معانی جزئیہ کا ادراک ہو تو اسے تو ہم کہتے ہیں اور اگر کلیات و جزئیات مجردہ کا ادراک ہو تو اسے تعقل کہتے ہیں۔ یہ بھی تصور کی قسمیں ہیں۔ لیکن ان کا تعلق مفردات سے اور سابقہ قسموں کا تعلق مرکبات سے ہے۔

ثم قد يذهب الى بعض الاوهام ان الاذعان ليس بادراك بمعنى انه ليس منشا للانكشاف بل هو من عوارض الادراك كحصول السرور والغموم للنفس فهو من كيفيات نفسانية اخرى سوى الادراك.

ترجمہ: - پھر بعض اوہام اس کی طرف گئے ہیں کہ اذعان ادراک نہیں ہے یعنی منشأ انکشاف نہیں ہے بلکہ اذعان ادراک کے عوارض میں سے ہے جیسے کہ نفس کے لئے خوشیوں اور غموں کا حصول ہے کہ یہ ادراک کے علاوہ نفس کی دوسری کیفیات سے ہیں۔

تشریح:- **ثم قد يذهب الى بعض الاوهام ان الاذعان ليس بادراك ......**

یہاں سے ملاحسن اذعان ویقین کے جنس علم و ادراک سے ہونے یا نہ ہونے کے ایک اختلافی مسئلہ کی توضیح کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ بعض محققین مثلاً سید ہروی وغیرہ کا قول یہ ہے کہ اذعان علم و ادراک نہیں ہے یعنی اس کے ذریعہ اشیاء کا انکشاف نہیں ہوتا بلکہ اذعان عوارض ولواحق ادراک سے ہے۔ بذاتہ علم نہیں ہے۔

محققین فرماتے ہیں کہ علم ایسی صفت کا نام ہے جس سے اشیاء کا انکشاف ہوتا ہے اور اذعان سے اشیاء کا انکشاف

نہیں ہوتا ہے بلکہ انکشاف کے بعد نفس کو ایک دوسری کیفیت عارض ہوتی ہے جس کو اذعان کہا جاتا ہے۔ جیسے کہ بعض اشیاء کے علم کے بعد نفس کو خوشی عارض ہوتی ہے یا غم عارض ہوتا تو خوشی و غم علم و ادراک نہیں ہوتے بلکہ یہ نفس کی ایک دوسری کیفیت کا نام ہے۔ ٹھیک اسی طرح سے اشیاء کے علم و ادراک کے بعد اذعان و یقین کا حصول ہوتا ہے۔

اذعان و یقین کا جنس علم و ادراک سے نہ ہونا شیخ بو علی بن سینا کی تقسیم علم جو شفا میں ہے اس سے بھی ظاہر ہے اس لئے کہ انھوں نے کہا ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔ تصور ساذج اور تصور مع الحکم یعنی انھوں نے علم کی ایک قسم اس تصور کو قرار دیا ہے جس کو حکم نہ عارض ہو اور ایک قسم اسے قرار دیا ہے جس کو حکم عارض ہو تو نفس حکم و اذعان کو انھوں نے علم کی قسم نہیں ٹھہرایا جیسے کہ اور مناطقہ نے تصور و تصدیق کو علم کی قسم قرار دیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک بھی اذعان علم و ادراک نہیں ہے۔ نیز تصدیق و اذعان کا علم نہ ہونا اس سے بھی ظاہر ہے کہ اشیاء کے علم و ادراک کے بعد ہی ہم ان کی تصدیق کرتے ہیں یا تکذیب و انکار کرتے ہیں تو معلوم ہوا کہ پہلے علم و ادراک ہوتا ہے بعدہ اذعان و تصدیق۔ لہٰذا اذعان علم و ادراک نہیں ہے۔ ۱۲

وهذا الكلام وان صدر عن القوم الذين ينعقد عليهم الانامل بالاعتقاد لكنه غلط فاحش فان الادراک عبارة عن منشأ الانكشاف والامتياز للذهن وفى الاعتقاد كشف تام للمحكى عنه الواقعى عند المعتقد كما يظهر لمن له بصيرة بالرجوع الى الوجدان كيف وكمالات الانسان هى التصديقات الالٰهية وانما كماليتها بالنظر الى الكشف التام.

ترجمہ:- اور یہ کلام اگرچہ ایسی قوم کی زبان سے صادر ہے جس کی طرف انگلیاں اعتقاد سے اٹھتی ہیں لیکن یہ فحش غلطی ہے کیونکہ ادراک منشاء انکشاف اور امتیاز ذہنی کا نام ہے اور اعتقاد میں معتقد کے نزدیک محکی عنہ واقعی کا کشف تام ہوتا ہے جیسا کہ اس پر ظاہر ہے جس کے لئے رجوع الی الوجدان کی بصریت ہو اذعان علم و ادراک کیونکر نہیں ہوسکتا ہے حالانکہ انسانی کمالات تصدیقات الٰہیہ ہیں اور کمالیت کشف تام ہی کے پیش نظر ہے۔

تشریح:-هذا الكلام وان صدر عن القوم الذين ينعقد عليهم الانامل ......

اس عبارت سے ملا حسن نے بعض افاضل کے مذکورہ قول پر نقد و جرح کی ہے فرماتے ہیں کہ یہ قول اگرچہ ایسے افاضل سے منقول ہے جن کی طرف عقیدت سے جھکا جاتا ہے اور جنھیں لائق ادب و احترام گردانا جاتا ہے لیکن اس کے باوجود اذعان و یقین کو علم و ادراک نہ ماننا ایک فحش غلطی ہے۔ اس لئے کہ علم مابہ الانکشاف کا نام ہے اور امتیاز ذہنی کا نام ہے۔ اب اگر اذعان و یقین سے اشیاء کا انکشاف ہوگا تو اذعان علم ہوگا اور اگر نہیں تو علم نہیں ہوگا اب ہر وہ شخص جسے وجدان کی طرف رجوع کی بصیرت ہو جب وہ اپنے ذہن و دماغ میں غور کرے گا تو اس پر یہ مخفی نہیں ہوگا کہ اذعان سے محکی عنہ واقعی

کا کشف ہی نہیں بلکہ کشف تام ہوتا ہے اس طور پر کہ جانب مخالف کا قطعی کوئی احتمال نہیں ہوتا ہے تو جب اذعان ویقین سے انکشاف تام ہوتا ہے اور علم بھی مابہ الانکشاف کا نام ہے تو اذعان کو علم وادراک نہ ماننا فہم سے بالاتر ہے نیز تصدیقات الٰہیہ پر انسانی کمالات کا دارومدار ہے یعنی اگر انسان کو واجب تعالیٰ کی تصدیق بایں طور کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے قادر ہے وغیرہ حاصل ہوجائے تو وہ کامل ترین انسان کہلایا جائے گا اور اگر اسے واجب تعالیٰ کی تصدیق نہ حاصل ہو تو کاملیت درکنار جانوروں سے بھی بدتر ہوگا اس لئے کہ عدم تصدیق الٰہیہ میں انسان اور بہائم میں کوئی فرق ہی نہیں رہ جائے گا تو اگر اذعان وتصدیق سے علم وادراک نہ ہوتا، نیز واجب تعالیٰ منکشف نہ ہوتا تو انسانی کمالات کی بنیاد اس پر قائم نہ ہوتی لہٰذا یہ یقینی امر ہے کہ اذعان ویقین علم وادراک کی جنس ہیں۔

نعم هذا الكشف نوع مباين للكشف التصوری فان كان مرادهم الاصطلاح فقط على ان العلوم التصديقية ليست بعلم بمعنى العلم التصوری فلا ينفع البتة وان كان مرادهم انها ليست من جنس العلوم بمعنى منشأ الانكشاف مطلقاً فهو باطل ضرورة انه بعد التصديق سيما اليقين يحصل للذهن نور به يتجلى الامر الواقعي يقال له بالفارسية بدانش وله اسم في كل لغة فكيف يخرج من جنس الادراک.

ترجمہ: - ہاں کشف تصدیقی ایسی نوع ہے جو کشف تصوری کے مبائن ہے تو اگر ان کی مراد صرف اصطلاح ہو کہ علوم تصدیقیہ علم بمعنی التصوری علم نہیں ہیں تو اس ۔ انھیں کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا اور اگر ان کی مراد یہ ہوگی علم تصدیقیہ جنس علم سے ہی نہیں ہیں یعنی مطلق منشاء انکشاف ہی نہیں ہیں تو یہ قول باطل ہے اس امر کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ تصدیق کے بعد بالخصوص بعد یقین ذہن کو ایک نور حاصل ہوتا ہے جس سے امر واقعی روشن ہوجاتا ہے جسے فارسی میں دانش کہا جاتا ہے اور ہر زبان میں اس کے لئے ایک نام ہے تو اذعان جنس ادراک سے کیسے خارج ہوجائے گا۔

تشریح:- **نعم هذا الكشف نوع مباين للكشف التصوری......**

اس عبارت سے اذعان کے لواحق ادراک کے قائلین کے منشا کو بیان کر کے ان کی تغلیط کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ اذعان سے جو انکشاف ہوتا ہے وہ کشف تصوری کے مبائن ہوتا ہے جس کے ہم بھی قائل ہیں خلاصۂ کلام یہ ہے کہ جو لوگ کہتے ہیں کہ اذعان علم وادراک نہیں ہے اگر ان کی مراد صرف اصطلاح ہے یعنی اذعان علم تصوری نہیں ہے تو اس سے انھیں کوئی بھی منفعت حاصل نہیں ہوگی کیونکہ ہم بھی اس کے قائل ہیں اور اگر ان کی مراد جنس علم سے نفی کرنا یعنی اذعان منشاء انکشاف ہی نہیں ہے مطلقاً تو افاضل کا یہ قول بدیہی البطلان ہے جیسا کہ اوپر گزرا اور مزید آگے بتا رہے ہیں۔

انه بعد التصديق سيما اليقين يحصل للذهن نور

اس عبارت سے ملاحسن اذعان کے جنس ادراک سے ہونے کی ایک اور دلیل پیش کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ یقین کے بعد ذہن کو ایک ایسا نور حاصل ہوتا ہے جس سے امر واقعی روشن ہو جاتا ہے جسے فارسی میں دانش سے تعبیر کیا جاتا ہے بلکہ ہر زبان میں اس کے لئے کوئی نہ کوئی نام ہے مثلاً ہندی میں اسے سمجھ بوجھ کہا جاتا ہے تو اذعان جنس علم وادراک سے کیونکر خارج ہوگا۔

فاضل شارح ملاحسن کی یہ دلیل دو وجہوں سے مخدوش ہے پہلی وجہ یہ ہے کہ وہ نور جسے فارسی میں دانش سے تعبیر کیا جاتا ہے وہ تصدیق کے بعد حاصل نہیں ہوتا بلکہ تصدیق سے پہلے حاصل ہوتا ہے اس لئے کہ پہلے نسبت تامہ خبریہ کا علم و ادراک ہوتا ہے بعدہ اس کی تصدیق ہوتی ہے یا تکذیب وانکار ہوتا ہے اور اگر شارح کا یہ قول تسلیم ہی کر لیا جائے کہ وہ نور تصدیق کے بعد حاصل ہوتا ہے پھر بھی یہ نہیں ثابت ہوتا کہ اذعان علم وادراک ہے اس لئے کہ شارح خود فرماتے ہیں کہ وہ نور تصدیق نہیں ہے بلکہ تصدیق کے بعد اس کا حصول ہوتا ہے تو نور جسے علم ودانش کہا جاتا ہے وہ اور ہوا اور تصدیق اور ہوئی۔

بل التحقيق ان اقوى مراتب الانكشاف اليقين ثم الجهل المركب ثم التقليد ثم الظن والعلوم التصورية من اضعف مدارج العلوم ثم العلم الحضوري الذى جعله بعضهم العلم حقيقة فانَّ فيه ليس قوة الكشف الاترى ان النفس مع كمال شعورها عندها لا تعلمها كما تعلم الاشياء الاخر فلا تعلم انها بسيطة اومركبة جوهر او عرض فلو كان لها كشف فتعلم نفسها كما تعلم غيرها بالجوهرية والعرضية والبساطة والتركيب فهذا اضعف مدارج العلوم كما ان اليقين اقواها فمخالفتهم لجماهير الحكماء بغير دليل وبداهة يمجها العقل السليم والفهم المستقيم.

ترجمہ:- بلکہ تحقیق یہ ہے کہ انکشاف کے مراتب میں سب سے قوی تر درجہ یقین کا ہے پھر جہل مرکب پھر تقلید پھر ظن کا درجہ ہے اور علوم تصوریہ علوم کے درجات میں سے کمزور تر درجہ رکھتے ہیں پھر علم حضوری ہے جس کو بعض مناطقہ نے حقیقتاً علم قرار دیا ہے کیونکہ علم حضوری میں قوت کشف نہیں ہے کیا تو نہیں دیکھتا ہے کہ نفس اپنے کمال شعور کے باوجود جیسے دوسری اشیاء کو جانتا ہے خود اپنے بارے میں علم نہیں رکھتا تو نفس نہیں جانتا کہ وہ بسیط ہے یا مرکب، جوہر ہے یا عرض تو اگر اس کے لئے کشف ہوتا تو خود اپنے بارے میں بھی جانتا جیسے کہ دیگر اشیاء کو جوہریت، عرضیت، بساطت اور ترکیب کے لحاظ سے جانتا تو علم حضوری علوم کے درجات میں سب سے کمزور درجہ کا ہے جیسا کہ یقین سب سے قوی تر درجہ رکھتا ہے تو بعض اوہام کا جمہور حکماء کی بغیر دلیل کے مخالفت کرنا اور بداہت کی مخالفت کرنا ایک ایسا امر ہے جس کو عقل سلیم اور فہم مستقیم ناگوار

سمجھتی ہے۔

تشریح:- بل التحقیق ان اقوی مراتب الانکشاف الیقین

اس عبارت سے ملاحسن علی سبیل التصاعد فرماتے ہیں کہ اذعان کے علم وادراک ہونے کا حال یہ ہے کہ یہ انکشاف کے مراتب میں سب سے اعلیٰ مرتبے پر فائز ہے اور علم وادراک کے درجات میں سب سے قوی تر درجے پر متمکن ہے اس لئے کہ اذعان میں جزم راسخ ہوتا ہے اور انکشاف اس طور پر ہوتا ہے کہ اس میں جانب مخالف کا قطعی کوئی احتمال نہیں ہوتا پھر جہل مرکب کا درجہ ہے اس لئے کہ اس میں انکشاف تو ہے مگر خلاف واقعہ ہوتا ہے لیکن اس میں بھی جانب مخالف کا کوئی احتمال نہیں ہوتا پھر تقلید کا درجہ ہے اس لئے کہ اس میں اعتقاد جازم تو ہوتا ہے لیکن راسخ نہیں ہوتا یعنی تشکیک سے زوال کو قبول کر لیتا ہے پھر ظن کا درجہ ہے اس لئے کہ اس میں اعتقاد جازم نہیں ہوتا مخالف کا احتمال احتمال مرجوح کے طور پر برقرار رہتا ہے۔

والعلوم التصورية من اضعف مدارج العلوم

یہاں سے شارح علوم تصوریہ کے درجات کی بحثیت قوت وضعف توضیح کرتے ہیں فرماتے ہیں علوم تصوریہ میں علم حصولی علوم کے درجات میں اضعف درجہ ہے پھر علم حضوری کا درجہ ہے جسے بعض مناطقہ نے علم حقیقی قرار دیا ہے۔

علم حضوری کو علم حقیقی قرار دینے کی وجہ:- بعض مناطقہ نے علم حضوری کو دو وجہوں سے علم حقیقی قرار دیا ہے پہلی وجہ یہ ہے کہ علم حقیقی وہ ہے جو معلوم کے انتفا سے منتفی ہو جائے اور ایسا صرف علم حضوری میں ہوتا ہے اس لئے کہ زید کو اپنی ذات کا جو علم ہے وہ حضوری ہے اب اگر ذات زید جو علم حضوری کا معلوم ہے منتفی ہو جائے تو زید کا علم حضوری بھی منتفی ہو جائے گا برخلاف علم حصولی کے کہ اس کا معلوم عین خارجی ہوتا ہے اور عین خارجی کے انتفاء سے علم منتفی ہو جائے یہ کوئی ضروری نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ علم حقیقی وہ ہوتا ہے جو اشکال وصور کے واسطے کے بغیر ہو چوں کہ علم حضوری میں شی کا علم شکل وصورت کے بغیر ہوتا ہے اس لئے یہ علم حقیقی ہوتا ہے۔

بہر کیف علم حضوری مراتب کے اعتبار سے اضعف درجہ رکھتا ہے کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ نفس کو دیگر اشیاء کا بخوبی علم رہتا ہے کہ وہ بسیط ہے یا مرکب جوہر ہے یا عرض جنس ہے یا فصل وغیرہ وغیرہ لیکن کمال شعور کے باوجود خود اپنے بارے میں معلوم نہیں ہے کہ نفس جوہر ہے یا عرض بسیط ہے یا مرکب لہٰذا علوم کے درجات میں سب سے کمزور درجہ علم حضوری کا ہے اور سب سے قوی درجہ اذعان ویقین کا ہے لہٰذا بعض محققین کا جمہور حکماء کی مخالفت کرنا اور اذعان کو علم وادراک نہ ماننا بغیر دلیل وبداہت کے یہ ایک ایسا قول ہے جسے عقل سلیم اور فہم مستقیم سخت ناگوار سمجھتی ہے۔

حالانکہ یہ بخوبی واضح ہو چکا ہے کہ سید ہروی وغیرہ اپنے قول پر دلیل قائم کرتے ہیں اور مدعیٰ کا اثبات استدلال سے کرتے ہیں۔

الا ان يقال مرادهم من الادراک حصول الصورة بمعنى الصورة الحاصلة ولا شک ان الاذعان ليس بصورة حاصله للشئ وان كان منشأ للانكشاف فان الصورة عبارة عن الشئ الحاصل فی الذهن من الخارج بعد حذف المشخصات وتجردها عن المادة تجريداً تاماً او ناقصاً والاذعان من الكيفيات النفسانية الناشية فيها ثم هذا لايضر المصنف فانه قال هو الحاضر عند المدرک وما اخذ لفظ الصورة فی التعریف.

ترجمه: — مگر یہ کہا جائے کہ ان کی مراد ادراک سے حصول صورت ہے جو کہ صورت حاصلہ کے معنی میں ہے اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ اذعان شئ کی صورت حاصلہ نہیں ہے گو کہ منشاء انکشاف ہے کیونکہ صورت نام ہے اس شئ کا جو خارج سے ذہن میں حاصل ہو تشخصات کے حذف اور مادے سے خالی کرنے کے بعد خواہ تجرید تام ہو یا ناقص اور اذعان ان کیفیات نفسانیہ میں سے ہے جو نفس میں پیدا ہوتا ہے پھر یہ مصنف کے لئے مضر نہیں ہے کیونکہ مصنف نے علم کی تعریف میں الحاضر عند المدرک کہا ہے اور صورت کا لفظ تعریف میں اختیار نہیں کیا ہے۔

تشریح:- **الا ان يقال مرادهم من الادراک حصول الصورة.**

یہاں سے ملاحسن محققین کے قول کی صحت کے لئے ایک تاویل کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ ان کی مراد علم وادراک سے صورت حاصلہ ہو چونکہ اذعان صورت حاصلہ ہوتا نہیں بلکہ یہ کیفیات نفسانیہ میں سے ہے اس لئے کہ صورت حاصلہ فی الذہن کا مطلب یہ ہے کہ وہ شئ جو خارج میں اپنے مادے اور تشخص کے ساتھ موجود ہے وہ ان سے مجرد ہو کر ذہن میں حاصل ہو اور اذعان میں ایسا نہیں ہوتا ہے اس لئے محققین مناطقہ نے یہ کہہ دیا کہ اذعان علم وادراک نہیں ہے۔

ثم هذا لايضر المصنف: — اس عبارت سے ملاحسن کہتے ہیں کہ اگر مذکورہ تاویل کی جائے تو یہ مصنف کے لئے مضر نہیں ہے اس لئے کہ انھوں نے علم وادراک کی تعریف صورت حاصلہ سے نہیں کی ہے بلکہ الحاضر عند المدرک سے علم کی تعریف کی ہے اور یہ مفہوم ایسا ہے جو تصور پر بھی صادق ہوتا ہے اور اذعان ویقین پر بھی صادق آتا ہے لہٰذا تصور کی طرح اذعان ویقین بھی علم وادراک کی جنس سے ہوگا۔

والافتصور ساذج هذا يشمل مالم يكن فيه نسبة تامة خبرية سواء لم يكن فيه نسبة اصلاً او كانت ولم تكن خبرية وما يكون فيه تلک ولم يكن فيه الاذعان كما فی الصورة

التخييل والشک والوهم.

ترجمہ:- اور اگر نسبت تامہ خبریہ کا اعتقاد نہ ہو تو تصور ساذج ہے یہ شامل ہے اس کو جس میں نسبت تامہ خبریہ نہ ہو عام ازیں کہ اس میں بالکل نسبت ہی نہ ہو یا نسبت تو ہو لیکن خبریہ نہ ہو یا اس میں نسبت تامہ خبریہ تو ہو لیکن اذعان نہ ہو جیسا کہ تخییل، شک اور وہم میں ہوتا ہے۔

تشریح:-**والافتصور ساذج:**- اس عبارت سے مصنف نے علم کی دوسری قسم کی تصریح کی ہے فرماتے ہیں کہ اگر نسبت تامہ خبریہ کا اعتقاد ہو تو تصدیق اور حکم ہے اور اگر اعتقاد نہ ہو تو اسے تصور ساذج کہتے ہیں۔

ملا حسن کہتے ہیں کہ تصور ساذج ان تمام صورتوں کو شامل ہے جن میں نسبت تامہ خبریہ نہ ہو عام ازیں کہ اس میں سرے سے نسبت ہی نہ ہو جیسے کہ فقط شئ مفرد کا ادراک یا نسبت تو ہو لیکن نسبت نہ تامہ ہو نہ ناقصہ ہو یا تامہ ہو لیکن خبریہ نہ ہو انشائیہ ہو یا نسبت تامہ خبریہ ہو لیکن اس میں اذعان نہ ہو جیسے کہ تخییل، شک اور وہم کی صورت میں۔

وهما نوعان متباينان من الادراک ضرورة هذا الكلام يفيد فائدتين الاولىٰ ان التصديق كيفية ادراكية والثانية ان التصور والتصديق نوعان متباينان والمصنف احال كليهما الى الضرورة وبيان الاول قد مرّ منا آنفاً وقد يستدل على الثانى فى المشهور بان لكل واحد من ماهية التصور و التصديق لوازم خاصة منافية للوازم اخرى وتنافى اللوازم يدل على تنافى الملزومات والايلزم اجتماع المتنافيين.

ترجمہ:- اور بالبداہت تصور و تصدیق ادراک کی دو متبائن نوعیں ہیں، یہ کلام دو فائدہ دیتا ہے پہلا یہ کہ تصدیق ایک کیفیت ادراکیہ کا نام ہے دوسرا یہ کہ تصور و تصدیق دو متبائن نوعیں ہیں اور مصنف نے دونوں کو بداہت کے حوالے کر دیا ہے اول کا بیان ہماری جانب سے ابھی گذر چکا ہے اور ثانی پر مشہور طریقے سے یوں استدلال کیا جاتا ہے کہ تصور و تصدیق میں ہر ایک کی ماہیت کے لئے کچھ مخصوص لوازم ہیں جو دوسرے کے لوازم کے منافی ہیں اور لوازم کی تنافی ملزومات کی تنافی پر دال ہوتی ہے ورنہ اجتماع متنافیین لازم آئے گا۔

تشریح:- **وهما نوعان متبائنان من الادراک ضرورة:**-

اس عبارت سے مصنف نے یہ بتایا کہ تصور تصدیق ادراک کی دو متباین نوعیں ہیں یہاں اولاً یہ سمجھ لینا چاہئے کہ ادراک نوعان سے متعلق ہے نہ کہ متباینان سے جیسا کہ قرب اس کا متقاضی ہے اور عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ یہ ادراک کی قبیل سے ہیں اور آپس میں دو متبائن نوعیں ہیں اور اگر ادراک کو متبائنان سے متعلق مانیں گے تو عبارت کا مفہوم بدل جائے گا اور معنی یہ ہوگا کہ تصور اور تصدیق ادراک کے اعتبار سے متبائن ہیں کہ تصور تو ادراک ہے لیکن تصدیق ادراک نہیں ہے۔

اس عبارت سے مبائنت متحقق ہوگی جیسا کہ سید ہروی وغیرہ کا قول ہے اور یہ مصنف کی منشا کے خلاف ہے۔

"**هذا الكلام يفيد فائدتين** :— اس عبارت سے ملاحسن فرماتے ہیں کہ مصنف کا یہ کلام دو فائدہ دیتا ہے پہلا یہ کہ تصدیق ایک کیفیت ادراکیہ ہے۔ علم وادراک کی قبیل سے ہے، اس پر مصنف کا قول من الادراک دلالت کرتا ہے اور ہم نے اس کے جنس علم وادراک سے ہونے پر ماقبل میں دلیل بھی قائم کردی ہے

دوسرا فائدہ یہ ہے کہ تصور وتصدیق دو متبائن نوعیں ہیں۔ مصنف نے دونوں کو ضرورت کے حوالہ کردیا ہے کہ یہ دونوں فائدے بالبداہت ثابت ہیں۔"

وقد يستدل على الثانى ....

اس عبارت سے شارح ملاحسن نے تصور وتصدیق کی مباینت پر دلیل قائم کی ہے فرماتے ہیں کہ دونوں کے کچھ مخصوص لوازم ہیں جو ایک دوسرے کے منافی ہیں مثلاً تصدیق کا لازم یہ ہے کہ تصدیق نسبت تامہ خبریہ سے متعلق ہوتی ہے اور تصور کا لازم یہ ہے کہ یہ ہر شئی سے متعلق ہوتا ہے یہاں تک کہ تصور تصور سے اور نقیض تصور سے بھی متعلق ہوتا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ لوازم کی تنافی ملزومات کی تنافی پر دلالت کرتی ہے ورنہ اجتماع متنافیین لازم آئے گا لہٰذا ثابت ہوگیا کہ تصور وتصدیق میں مباینت ہے۔

لوازم کی تنافی ملزومات کی تنافی پر اس لئے دلالت کرتی ہے کہ اگر لوازم متنافیہ کے ملزومات متنافی نہیں ہوں گے تو پھر ان کا اجتماع محل واحد میں ممکن ہوگا اور چونکہ ملزوم کا وجود وجود لازم کو مستلزم ہوتا ہے یعنی لازم کے بغیر ملزوم نہیں پایا جاتا ہے لہٰذا محل واحد میں جب ملزومات کا اجتماع ہوگا تو اس میں اس کے لوازم متنافیہ کا بھی اجتماع ہوگا تو اجتماع متنافیین ہوجائے گا جو کہ محال ہے لہٰذا لوازم کی تنافی ملزومات کی تنافی پر ضرور دلالت کرے گی۔

وفيه منع مشهور ايضاً بان اللوازم يجوز ان تكون لوازم الصنف فالملزومات يجوز ان تكون متبائنة صنفاً اقول من الضروريات ان التصديق بماهية اياً ما كانت ماهية يستلزم ان يتعلق بمتعلق يلزم ان يكون النسبة الخبرية معتبرة فيه والتصور من حيث ماهيته لا يستلزم ذلك فلا شبهة حينئذ فى تنا فى اللوازم و كذا فى كونها لوازم الماهية فثبت المطلوب بلا كلفة ودرك الماهية الخارجية بكنهها يجوز ان يكون من المستحيلات وانما سبيل اثبات تباينها بدرك تنافى لوازمها بالضرورة او بالبرهان وهذا الطريق موجود ههنا ايضاً بالضرورة لايقال هذا يؤل الى دعوى الضرور ة فليكتف به اولا لانا نقول هذا دعوى الضرورة فى المقدمات فلا يستلزم ضرورة المطلوب.

ترجمہ:- اس استدلال میں مشہور اعتراض یہ ہے کہ لوازم کے لئے ممکن ہے کہ وہ لوازم صنفی ہوں تو ملزومات ممکن ہے کہ صنفا متباین ہوں حقیقتاً نہ ہوں، میں کہوں گا کہ بدیہیات میں سے ہے کہ کسی ماہیت کی تصدیق جو بھی ماہیت ہو یہ اس بات کو مستلزم ہے کہ کسی ایسے متعلق کے ساتھ متعلق ہو جس میں نسبت خبریہ کا اعتبار ضروری ہو اور تصور اپنی ماہیت کی حیثیت سے نسبت تامہ خبریہ کو مستلزم نہیں ہے تو لوازم کی تنافی میں کوئی شبہ نہیں ہے یوں ہی ان کے لوازم ماہیت ہونے میں بھی کوئی شبہ نہیں ہے تو مطلوب بغیر کسی کلفت کے ثابت ہوگا اور ماہیت خارجہ کا بکنہ ادراک ممکن ہے کہ محالات سے ہو اس صورت میں ان کی مبائنت کے اثبات کا ذریعہ لوازم ہی کی تنافی کے ادراک سے ہوگا عام ازیں کہ لوازم کی تنافی کا ادراک بالبداہت ہو یا بالبرہان اور یہ طریقہ تصور وتصدیق میں بھی موجود ہے۔

اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ استدلال بداہت کے دعوے کی طرف راجع ہے تو چاہئے یہ کہ اسے بداہت ہی کے سپرد کر دیا جاتا کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ بداہت کا دعویٰ مقدمات میں ہے اور مقدمات کی بداہت مطلوب کی بداہت کو مستلزم نہیں ہے۔

تشریح:- **وفيه منع مشهور ....**

اس عبارت سے ملاحسن نے متدل کی دلیل پر ایک اعتراض پیش کیا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ لوازم کی تنافی ملزومات کی تنافی پر علی سبیل الاطلاق دلالت کرتی ہے، ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ لوازم ماہیت کی تنافی ملزومات کی تنافی پر دلالت کرتی ہے لیکن لوازم صنفی ملزومات کی تنافی پر دلالت نہیں کرتے مثلاً رومی کو بیاض لازم ہے اور حبشی کو سواد لازم ہے۔ ان دونوں میں منافات ہے لیکن ان کے ملزومات میں کوئی منافات نہیں ہے۔ کیونکہ رومی اور حبشی میں کوئی منافات نہیں ہے۔ دونوں کی حقیقت حیوان ناطق ہے لہٰذا ان دونوں کی تنافی سے یہاں ملزومات کی تنافی پر کوئی دلالت نہیں ہوتی ہے۔

اقول من الضروريات ان التصديق:- اس عبارت سے ملاحسن نے اعتراض کا جواب پیش کیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ تصدیق حکم ہو یا مجموعہ بہر صورت اس کے لئے ایک ایسا متعلق ضروری ہے جس میں نسبت تامہ خبریہ معتبر ہو اور تصور کی ماہیت کے لئے نسبت تامہ خبریہ مستلزم نہیں ہے۔ بلکہ یہ ہر شی سے متعلق ہوتا ہے لہٰذا ان دونوں کی ماہیت کے لوازم مذکورہ متنافی ہوں گے اور یہ لوازم متنافیہ لوازم ماہیت ہی ہوں گے نہ کہ لوازم صنفی، فثبت المطلوب بلا كلفة.

ودرک الماهية الخارجية بكنهها ....

اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب پیش کیا گیا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ تصور وتصدیق کی مباینت کے

اثبات کے لئے دونوں کی ماہیت متباینہ کا بیان کافی ہے۔ تصدیق کی الگ حقیقت ہے اور تصور کی الگ حقیقت لوازم کی تنافی کے واسطے سے منافات ثابت کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ جیسے کہ انسان اور فرس کی حقیقت جداگانہ ہے لہٰذا دونوں متباین نوعیں ہیں جس کا جواب عبارت مذکورہ سے پیش کیا جارہا ہے، جس کی تقریر یہ ہے کہ بہت ساری موجود فی الخارج اشیاء ایسی ہیں جن کی حقیقت کا ادراک محال ہوتا ہے باوجود اس کے ان میں مباینت رہتی ہے ایسی صورت میں ان کی مباینت کا اثبات لوازم متنافیہ کے ذریعہ ہی کیا جاتا ہے۔

لایقال:— مصنف نے تصور وتصدیق کے مابین مباینت کے دعوے کو بدیہی قرار دیا ہے لہٰذا اس کو بداہت کے حوالے کردینا چاہئے اس لئے کہ امر بدیہی کے اثبات کے لئے دلیل نہیں دی جاتی۔

لانا نقول:— یہاں پر مصنف نے تصور وتصدیق کی مباینت کی بداہت کا دعویٰ نہیں کیا ہے بلکہ اس کے اثبات کے لئے جو دلیل ذکر کی گئی ہے اس کے مقدمات کو بدیہی کہا ہے اور ایسا ہوسکتا ہے کہ مقدمات دلیل بدیہی ہوں اور نتیجہ نظری ہو۔

نعم لا حجر فی التصور فیتعلق بکل شئ حتی بنفسه ونقیضه وکنه الواجب فان المراد بالتصور مطلقه الشامل للانحاء الاربعة بالتصور بالوجه والکنه وبوجهه وبکنهه واما التصور المقید بعدم الحکم وعدم اعتباره فهو ایضاً قد یعرض لنفسه ولنقیضه کما لا یخفی علی المتأمل.

ترجمہ:— ہاں تصور میں کوئی حرج نہیں ہے یہ ہر شئ سے متعلق ہوتا ہے حتی کہ نفس تصور اور نقیض تصور سے اور کنہ واجب سے بھی متعلق ہوتا ہے کیونکہ تصور سے مراد مطلق تصور ہے جو تصور کی چاروں قسموں کو شامل ہے تصور بالوجہ، تصور بوجہہ، تصور بالکنہ، تصور بکنہہ کو لیکن وہ تصور جو اعتبار عدم حکم اور عدم اعتبار حکم سے مقید ہوتا ہے تو وہ بھی عارض ہوتا ہے نفس تصور کو اور اپنی نقیض کو جیسا کہ مخفی نہیں ہے غور وفکر کرنے والے شخص پر۔

تشریح:— نعم لاحجر فی التصور فیتعلق بکل شئ ....

متن کی یہ عبارت ایک وہم کا جواب ہے۔ وہم یہ ہوتا ہے کہ تصور وتصدیق جب دو متباین نوعیں ہیں تو ان میں کسی کا بھی دوسرے سے تعلق نہیں ہوگا تو ماتن نے کیسے کہہ دیا کہ تصور ہر شئ سے متعلق ہوتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ تباین ذاتی تعلق کے منافی نہیں ہے تصور نفس تصور اور نقیض تصور جو کہ لاتصور ہے سے متعلق ہوسکتا ہے اسی طرح اپنے مقابل جو کہ تصدیق ہے اس سے بھی متعلق ہوسکتا ہے اس لئے کہ تصور وتصدیق میں سے ہر ایک کا مفہوم ذہن میں حاصل ہوتا ہے اسی کا نام تصور ہے۔

اعتراض:— واجب تعالیٰ کا تصور نہیں ہوتا ہے جیسا کہ ماتن نے کہا ہے لایتصور تو یہاں پر کیسے انھوں نے کہہ دیا کہ تصور

کا تعلق ہر شی سے ہوسکتا ہے۔

جواب: -تصور کے ہر شی سے متعلق ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ تصور اپنی جمیع اقسام کے ساتھ ہر شی سے متعلق ہوتا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ تصور اپنی اقسام میں سے کسی نہ کسی قسم سے ضرور ہر شی سے متعلق ہوگا اور واجب تعالیٰ سے تصور بالکنہ گو کہ متعلق نہیں ہوتا ہے لیکن تصور بالوجہ متعلق ہوتا ہے جیسا کہ لایتصور کے ذیل میں اس کی تفصیلی بحث گزر چکی ہے۔

واما التصور المقيد بعدم الحكم ....

اس عبارت سے شارح یہ کہنا چاہتے ہیں کہ تصور جو حصول عقلی کے معنی میں ہوتا ہے وہ تو ہر شی سے متعلق ہوتا ہے لیکن تصور جو مقید باعتبار عدم حکم یا جو مقید بعدم اعتبار حکم ہوتا ہے وہ کبھی اپنے کو اور کبھی اپنی نقیض کو عارض ہوتا ہے اور کبھی عارض نہیں بھی ہوتا ہے۔

وهنا اى فى مقام اثبات التباين النوعى بين التصور والتصديق وتعلق التصور بكل شئ بانضمام بعض المقدمات اليه شک مشهور و هو ان العلم والمعلوم متحدان بالذات فاذا تصورنا التصديق فهما واحد وقد قلتم انهما متخالفان حقيقة فى الحاشية اعلم ان مدار هذه الشبهة على ثلث مقدمات تلقاها المحققون بالقبول الاولى ان العلم والمعلوم متحدان بالذات والثانية ان التصور والتصديق حقيقتان مختلفتان والثالثة ان التصور يتعلق بكل شئ.

ترجمه: - اور یہاں یعنی تصور وتصدیق کے درمیان تبائن نوعی کے اثبات اور تصور کے ہر شی کے ساتھ تعلق کے مقام میں جب کہ ان دو امروں کے ساتھ بعض اور مقدمات کا انضمام کر دیا جائے ایک مشہور شک ہے اور وہ یہ ہے کہ علم اور معلوم دونوں بالذات متحد ہیں تو جب ہم تصدیق کا تصور کریں گے تو تصور وتصدیق دونوں متحد ہوں گے حالانکہ تم نے دونوں کو از روئے حقیقت کے مخالف قرار دیا ہے۔ حاشیہ میں یہ ہے کہ تم جان لو کہ اس شک کا دارومدار تین مقدمات پر ہے جنہیں محققین نظر قبول سے دیکھتے ہیں۔ (۱) پہلا مقدمہ یہ ہے کہ علم اور معلوم دونوں بالذات متحد ہیں۔ (۲) دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ تصور اور تصدیق کی حقیقتیں مختلف ہیں۔ (۳) تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ تصور ہر شی سے متعلق ہوتا ہے۔

تشریح: - **ههنا شک مشهور ....**

تصور اور تصدیق کے درمیان اثبات مباینت اور تصور کے ہر شی کے ساتھ تعلق پر ایک شک وارد کیا گیا ہے جو بین المناطقہ مشہور ہے۔

اثبات شک پر دلیل: - یہ ہے کہ علم اور معلوم بالذات متحد ہیں تو جب ہم تصدیق کا تصور کریں گے تو تصدیق معلوم

ہوگی اور تصور علم ہوگا تو تصور وتصدیق دونوں متحد ہوجائیں گے۔اس لئے کہ علم ومعلوم میں اتحاد ہوتا ہے باوجودیکہ دونوں متباین نوعیں ہیں تو اجتماع متنافیین لازم آئے گا۔

فی الحاشیة:- مصنف نے حاشیہ منہیہ میں فرمایا ہے کہ اس شک کی بنیاد تین ایسے مقدمات پر قائم ہے جو عند المناطقہ قابل قبول ہیں۔(۱) علم اور معلوم بالذات متحد ہیں۔(۲) تصور وتصدیق دو مختلف حقیقتیں ہیں۔(۳) تصور ہر چیز سے متعلق ہوتا ہے۔

یعنی ان تین مقدمات مذکورہ کے ایک دوسرے کے ساتھ ضم کی صورت میں شک مشہور وارد ہوتا ہے جس کا خلاصہ ابھی ہم نے ذکر کیا ہے۔ ✓

اقول وبالله التوفيق ليس الامر كما زعم المصنف فان اتحاد العلم والمعلوم بالذات لايفهم ماذا اراد به اما ان يراد به ماقصد تصوره فهذا باطل كما ترى فى علم الشئ بالوجه واما ان يراد بالمعلوم الشئ من حيث هو و بالعلم مرتبة قيامه فهذه المقدمة تتأتى على القول بحصول الاشباح ايضاً فلا بد ههنا من مقدمة رابعة اعنى القول بحصول الاشياء بانفسها فى الذهن ولم يكف المقدمات الثلث المذكورة فى الحاشية فانا اذا تصورنا التصديق او المصدق به لا يلزم على تقدير حصول الاشياء باشبائها محال اصلا فان شبح التصديق والمصدق به مغاير لهما بالذات وان اتحد مع معلومه بالذات اعنى نفس الشبح مع قطع النظر عن القيام.

ترجمه:- میں اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کہتا ہوں کہ معاملہ ایسا نہیں ہے جیسا کہ مصنف نے گمان کیا ہے کہ شک کی بنیاد تین مقدمات پر قائم ہے چونکہ علم ومعلوم کے اتحاد بالذات میں سمجھ میں نہیں آتا کہ مصنف نے معلوم سے کیا مراد لیا ہے۔یا تو معلوم سے مراد وہ ہے جس کے تصور کا قصد کیا جائے تو یہ باطل ہے جیسا کہ تم علم شئ بالوجہ میں دیکھتے ہو یا معلوم سے مراد شئ من حیث ھی (معلوم بالذات) اور علم سے مراد شئ کا ذہن میں قیام ہے تو یہ مقدمہ اتحاد علم ومعلوم بالذات کا حصول اشیاء باشباحہا پر بھی صادق آتا ہے لہٰذا اب ایک چوتھا مقدمہ حصول اشیاء بانفسہا فی الذہن بھی ضروری ہوگا اور تین مقدمات جو حاشیے میں ذکر کئے گئے ہیں کافی نہیں ہوں گے تو جب ہم تصدیق یا مصدق بہ کا تصور کریں گے تو حصول اشیاء باشباحہا کی تقدیر پر کوئی استحالہ بالکل ہی لازم نہیں آئے گا کیونکہ شبح تصدیق اور مصدق بہ دونوں کے بالذات مغایر ہوتی ہے اگرچہ شبح اپنے معلوم کے ساتھ بالذات متحد ہے یعنی نفس شبح قطع نظر قیام فی الذہن کے۔

تشریح:- اقول وبالله التوفيق ....

ملاحسن نے شک مشہور کے مقدمات پر اس عبارت سے ایک بحث کی ہے فرماتے ہیں کہ اتحاد علم ومعلوم بالذات

میں معلوم سے کیا مراد ہے؟ آیا معلوم بالعرض مراد ہے یا معلوم بالذات (معلوم کا علم اگر بالوجہ ہوتو یہ معلوم بالعرض ہے اور بالکنہ ہوتو یہ معلوم بالذات ہے) اگر معلوم بالعرض مراد ہے تو علم و معلوم کے اتحاد کا قول باطل ہے کیونکہ یہ بات اظہر ہے کہ وجہ اور ذوالوجہ میں مباینت ہوتی ہے اور اگر معلوم بالذات مراد ہے تو علم و معلوم کے اتحاد کا مقدمہ حصول اشیاء باشباحہا پر بھی صادق ہوگا لہٰذا شک مشہور کے ورود کے لئے ایک چوتھے مقدمہ حصول اشیاء بانفسہا کی بھی ضرورت ہوگی۔ تو متباینین کے اتحاد کو ثابت کرنے کے لئے فقط تین مقدمات مذکور کافی نہیں ہوں گے۔

اس لئے کہ جب ہم حصول اشیاء باشباحہا کی تقدیر پر تصدیق یا مصدق بہ کا تصور کریں گے تو کوئی استحالہ نہیں آئے گا۔ کیونکہ شبح تصدیق اور مصدق بہ تصدیق اور مصدق بہ کے مغایر ہوتی ہے اس لئے کہ نفس شئ اور ہے مثل شئ اور ہے ورنہ پھر عینیت ہوجائے گی۔ اگرچہ یہاں شبح اپنے معلوم کے ساتھ بالذات متحد ہے اس لئے کہ شبح میں دو حیثیت ہے۔ ایک ھی کی اور ایک ذہن میں قیام کی تو شبح شئ من حیث ھی ھی معلوم ہے اور من حیث قیام ذہنی علم ہے۔ جسے تصور بھی کہہ سکتے ہیں تو یہاں پر شبح تصور نفس شبح (معلوم) کے ساتھ متحد ہے۔ لیکن اس اتحاد سے لازم نہیں آتا ہے کہ ذی شبح جو کہ تصور ہے اور تصدیق یا مصدق بہ میں اتحاد ہوجائے کیونکہ دونوں میں بالذات مغایرت متحقق ہے۔

لہٰذا تصور و تصدیق دو متباین نوعیں ہیں ان کے مابین اتحاد کو ثابت کرنے کے لئے ضروری ہے کہ حصول اشیاء باشباحہا کو تسلیم نہ کر کے حصول اشیاء بانفسہا کو ایک مزید تسلیم شدہ مقدمہ بنایا جائے تا کہ شبح شئ کے متصور فی الذہن یا علم ہونے کا سوال ہی نہ پیدا ہو۔

ثم قال فی الحاشية ثم اعلم انه قد تقرر الشبهة باعتبار نفس التصديق وحينئذ فالجواب ان التعلق بكل شئ لا يستلزم التعلق بكل وجه فيجوز ان يمتنع تعلقه بحقيقة التصديق وكنهه ويجوز التعلق باعتبار وجهه ورسمه الاترى ان حقيقة الواجب تعالیٰ ممتنع تصورها بالكنه وانما يجوز بالوجه وان معنى الحروف يمتنع تصورها وحدها وانما يجوز بعد ضم ضميمة اليها فتدبر.

ترجمہ:- پھر مصنف نے یہ حاشیہ میں کہا ہے کہ پھر تم جان لو کہ کبھی شبہ کی تقریر نفس تصدیق کے اعتبار سے کی جاتی ہے اور اس تقدیر پر جواب یہ ہوگا کہ تصور کا ہر شئ کے ساتھ تعلق اس کو مستلزم نہیں ہے کہ اپنی جمیع اقسام کے ساتھ ہر شئ سے متعلق ہو تو یہ ممکن ہے کہ باعتبار حقیقت تصور کا تعلق تصدیق کے ساتھ محال ہو اور باعتبار وجہ و رسمہ تصور کا تصدیق کے ساتھ تعلق ممکن ہو کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ حقیقت واجب تعالیٰ کا تصور بالکنہ محال ہے۔ اور بالوجہ ممکن ہے اور تنہا حروف کے معانی کا تصور محال ہے اور حروف کے معانی کا تصور ضم ضمیمہ کے بعد ممکن ہے تو تم غور کرو۔

تشریح:- **ثم قال فی الحاشیة ....**

اس عبارت سے ملاحسن کہتے ہیں کہ حاشیہ منہیہ میں مصنف نے ایک جواب اس اعتراض کا اس تقدیر پر پیش کیا ہے جب کہ شک مشہور کی تقریر نفس تصدیق کے اعتبار سے کی جائے۔ واضح رہے کہ شک مشہور کی تقریر نفس تصدیق اور مصدق بہ دونوں کے اعتبار سے کی جاتی ہے۔

بہرحال جواب یہ ہے کہ تصور کے ہر شی سے متعلق ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ تصور اپنی جمیع اقسام کے ساتھ ہر شی سے متعلق ہوتا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ بوجہ من الوجوہ تصور کا تعلق ہر شی سے ہوتا ہے۔

یعنی کسی نہ کسی قسم سے تصور کا تعلق ہر شی سے ہوتا ہے لہٰذا یہ بات ممکن ہے کہ تصور تصدیق سے باعتبار وجہ و رسمہ تو متعلق ہو اور حقیقت تصدیق اور اس کی کنہ کے ساتھ تصور کا تعلق محال ہو جیسے کہ حقیقت واجب تعالیٰ کا تصور بالکنہ محال ہے اور بالوجہ ممکن ہے اور جیسے کہ عدم استقلال کی وجہ سے تنہا حروف کے معانی کا تصور محال ہے اور جب حروف کو دیگر کلمات کے ساتھ ضم کر دیا جائے تو اب ان کا تصور جائز ہے اسی طرح محال ہے کہ تصور کا تعلق حقیقت تصدیق سے ہو جائے اس صورت میں تصور کے تصدیق کے ساتھ تعلق کے باوجود دونوں کی حقیقتوں میں اتحاد لازم نہیں آئے گا۔

اقول بتوفیق اللہ وتوفیقہ ان القضیة الشرطیة لو تصور التصدیق یلزم اتحاد احد المتباینین بالأخر باطلة بالضرورة لا لان صدق الشرطیة یستلزم امکان المقدم بل لعدم العلاقة کما یحکم العقل بالضرورة بکذب قولنا لو تصور السواد بکنهه یلزم ان یکون عین البیاض وهذه الشرطیة الکاذبة لازمة للقول بالتباین مع انضمام بعض المقدمات الحقة الیه فذلک القول باطل فان استحالة اللازم یستلزم استحالة الملزوم فتفکر فانه دقیق.

ترجمہ: -۔ میں اللہ تعالیٰ کی توفیق اور اس کے واقف کرانے سے کہتا ہوں کہ قضیہ شرطیہ "**لو تصور التصدیق یلزم اتحاد المتباینین بالأخر**." اگر تصدیق کا تصور ہو تو متباینین میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ اتحاد لازم آئے گا، بالبداہۃ باطل ہے۔ اس کا بطلان اس وجہ سے نہیں ہے کہ صدق شرطیہ امکان مقدم کو مستلزم ہے۔ بلکہ بطلان عدم علاقہ کی بناء پر ہے جیسا کہ عقل بالبداہت (**لو تصور السواد بکنهه یلزم ان یکون عین البیاض**" اگر سواد کا بکنہہ تصور ہوگا تو لازم آئے گا کہ وہ عین بیاض ہو جائے۔) کے کذب کا حکم لگاتی ہے اور یہ شرطیہ کاذبہ ماتن کے قول تباین کو لازم ہے۔ بعض مقدمات حقہ کو اس کے ساتھ ضم کر کے تو تصور و تصدیق کے مابین مباینت کا قول بھی باطل ہے کیونکہ لازم کا استحالہ ملزوم کے استحالہ کو مستلزم ہے تو تم غور و فکر کرو کیونکہ یہ ایک دقیق مسئلہ ہے۔

تشریح:- اقول بتوفیق اللہ.........

اس عبارت سے ملاحسن شبہہ کی نفس تصدیق کے اعتبار سے ایک دوسری تقریر کرتے ہیں اور اس تقریر پر مصنف نے جو جواب پیش کیا ہے اس کا رد بھی کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ تصور وتصدیق متبائن نوعین ہیں تو لازم آئے گا کہ شرطیہ کاذبہ صادق ہوجائے اور قضیہ شرطیہ کاذبہ کا صدق باطل ہے چونکہ لازم کا بطلان ملزوم کے بطلان پر دال ہوتا ہے لہٰذا تصور وتصدیق کا متبائن نوع ہونا بھی باطل ہے۔

قضیہ شرطیہ کاذبہ یہ ہے **لو تصور التصديق يلزم اتحاد احد المتبائنين بالآخر** یعنی اگر تصدیق کا تصور ہوگا تو متبائنین میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ اتحاد لازم آئے گا۔

یہ اتحاد اسی صورت میں لازم آئے گا جب کہ ہم تصور وتصدیق کے تبائن کے مقدمہ کے ساتھ بعد دیگر مقدمات (مثلاً علم ومعلوم متحد ہیں اور تصور کا تعلق ہر شئی سے ہوتا ہے) کا انضمام کردیں مثلاً تصور وتصدیق دو متبائن نوعیں ہیں تصور کا تعلق ہر شئی سے ہوتا ہے لہٰذا تصدیق سے بھی ہوگا چونکہ علم ومعلوم متحد ہوتے ہیں لہٰذا تصور علم اور تصدیق معلوم ہوکر متحد ہوں گے تو متبائنین کا اتحاد لازم آئے گا۔

شارح فرماتے ہیں کہ یہ شرطیہ کاذبہ ہے جس کی وجہ سے باطل ہے کاذبہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شرطیہ کے دونوں جزء مقدم اور تالی کے درمیان کوئی نہ کوئی علاقہ ضرور ہونا چاہئے اور اس شرطیہ کے دونوں جزء (۱) تصور وتصدیق بکنہ (۲) لزوم اتحاد احد المتبائن بالآخر کے مابین کوئی علاقہ نہیں پایا جاتا اس لئے یہ باطل ہے جیسے کہ عدم علاقہ کی وجہ سے قضیہ شرطیہ **لو تصور السواد بكنهه يلزم ان يكون عين البياض** باطل ہے اس لئے کہ تصور سواد اور لزوم بیاض کے مابین کوئی تعلق نہیں ہے۔

ملاحسن کہتے ہیں کہ یہ شرطیہ عدم علاقہ کی وجہ سے باطل ہے نہ کہ اس وجہ سے کہ صدق شرطیہ امکان مقدم کو مستلزم ہے اور اس قضیہ شرطیہ **لو تصور التصديق يلزم اتحاد المتبائنين** میں مقدم ممکن نہیں ہے بلکہ محال ہے کیونکہ عند المصنف تصدیق بکنہہ کا تصور محال ہے۔

ملاحسن کذب کی اس وجہ کی تردید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ صدق شرطیہ امکان مقدم کو مستلزم نہیں ہے بلکہ ایسا ہوسکتا ہے کہ شرطیہ صادق ہو اور مقدم ممتنع ہو جیسے **ان كان زيد حمارا كان ناهقا** میں مقدم یعنی زید کا حمار ہونا محال ہے جب کہ یہ قضیہ شرطیہ صادق ہے یوں ہی ارشاد باری تعالیٰ **قل ان كان للرحمان ولد فانا اول العابدين** میں مقدم محال ہوتے ہوئے شرطیہ صادق ہے۔ **فتفكر فانه دقيق.**

ثم تعيين القول فی الشبهة بالتصديق بمعنی المصدق به كما وقع فی الحاشية ان كان بالنظر الی محصل الحل الاٰتی لايجری فی التصديق بمعنی الاذعان فذلک باطل قطعاً كما سياتی وان كان بالنظر الی ان بعض الفاظ الحل اٰب عنه فكان الانسب علی المصنف ان لا يذكره اويا وله ويبين الجواب عن التقريرين لئلا يكون موجباً للوهم بالاختصاص وهو غير مختص وللاعذار البارده مجال وسيع.

ترجمہ:- پھر شک کی تقریر کو تصدیق بمعنی مصدق بہ کے ساتھ متعین کرنا جیسا کہ حاشیہ میں واقع ہے اگر اس حل کے خلاصہ کے پیش نظر ہے جو آنے والا ہے کہ وہ تصدیق بمعنی اذعان میں جاری نہیں ہوگا تو یہ قطعی طور پر باطل ہے جیسا کہ عنقریب آئے گا اور اگر حل کے بعض الفاظ کے پیش نظر ہے جو اس سے مانع ہیں کہ شک تصدیق بمعنی اذعان سے متعلق ہوتو مصنف پر مناسب تھا کہ ان الفاظ کو ذکر ہی نہ کرتے یا اس میں تاویل کر دیتے اور جواب کی توضیح دونوں کے لحاظ سے کرتے تاکہ یہ اختصاص بمعنی المصدق بہ۔ کے ساتھ وہم کا موجب نہ ہوتا حالانکہ جواب خاص نہیں ہے اور خواہ مخواہ کے عذر کی تو بڑی گنجائش ہے۔

تشریح:- ثم تعيين القول فی الشبهة بالتصديق بمعنی المصدق به

اس عبارت سے ملا حسن فرماتے ہیں کہ اس شبہہ کو مصدق بہ کے ساتھ خاص کرنا جیسا کہ حاشیہ منہیہ میں ہے محل نظر ہے اس لئے کہ یہ تخصیص اگر اس حل کے پیش نظر ہے جو متصلا بعد میں آرہا ہے کہ وہ حل نفس تصدیق پر منطبق نہیں ہوگا صرف مصدق بہ پر منطبق ہوگا یہ قطعاً باطل ہے جیسا کہ عنقریب اس کا بیان آرہا ہے کہ یہ حل نفس تصدیق پر بھی منطبق ہوگا جیسے کہ مصدق بہ پر منطبق ہوتا ہے اور اگر یہ تخصیص حل کے بعض الفاظ کے پیش نظر ہے جو اس سے مانع ہیں کہ اس کو نفس تصدیق کے ساتھ خاص کیا جائے تو مصنف پر مناسب تھا کہ انھیں ذکر ہی نہ کرتے اور اگر ذکر کرنا ناگزیر تھا تو پھر اس میں تاویل کر دیتے اور کچھ اس ڈھنگ سے توضیح کرتے کہ جواب نفس تصدیق اور مصدق بہ دونوں پر منطبق ہو جاتا اور فقط مصدق بہ کے ساتھ اختصاص کا وہم برقرار نہ رہتا۔

حل کے بعض الفاظ جو مصدق بہ کے ساتھ اختصاص کا وہم پیدا کرتے ہیں وہ یہ ہیں۔ كتفاوت النوم واليقظة العارضين لذات واحدة یہ عبارت دلالت کرتی ہے کہ جیسے نوم اور یقظہ دو مختلف حقیقت کے باوجود ذات واحد کو عارض ہوتے ہیں اسی طرح تصور و تصدیق باہم مختلف الحقائق ہونے کے باوجود ایک شی کو عارض ہو سکتے ہیں تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ تصور تصدیق دونوں عارض ہوتے ہیں اور کوئی شی ثالث معروض ہوتی ہے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ شبہہ کی تقریر مصدق بہ کے اعتبار سے کی جائے جس میں مصدق بہ کی حیثیت معروض کی ہوگی کیونکہ اگر شبہہ کی تقریر نفس تصدیق کے اعتبار

سے کی جائے تو تصور عارض ہوگا اور تصدیق معروض ہوگی۔

وللاعذار البارِدة مجال وسیع: — بعض لوگوں نے مصنف کی طرف سے کچھ عذر پیش کیا ہے جو یہ ہے کہ مصنف نے تصور سے مراد شک لیا ہے اور تصور بمعنی شک تصدیق بمعنی اذعان سے متعلق نہیں ہوسکتا ہاں ایسا ضرور ہے کہ مصدق بہ کے ساتھ شک متعلق ہوتا ہے یہ اور بات ہے کہ مصدق بہ کے ساتھ تصدیق کے متعلق ہونے کے بعد شک زائل ہوجاتا ہے لیکن یہ عذر ایک ضعیف عذر ہے اس لئے کہ **التصور یتعلق بکل شیٔ** کا جو مقدمہ ہے اس میں تصور کا معنی عام مراد ہے شک کے ساتھ خاص نہیں ہے ورنہ تو خواہ مخواہ کا عذر پیش کرنے کی بڑی گنجائش ہے۔

وحله علی ما تفردت به ان العلم فی مسئلة الاتحاد بمعنی الصورة العلمية فانها من حيث الحصول فی الذهن معلوم الوجود والحصول والكون والثبوت الفاظ مترادفة عندهم والوجود الذهنی عند بعض المحققين عبارة عن الشئ من حيث هو مع قطع النظر عن القيام بالذهن فكذا الحصول الذهنی وهو مرتبة المعلوم فلا يرد ان المعلوم الشئ من حيث هو والحصول فی الذهن امر زائد عليه فلا يكون معتبراً فی المعلوم والحق ان الوجود الذهنی ليس هو الطبيعة من حيث هی هی فانهم استدلوا علی زيادة الوجود مطلقاً علی الماهية من حيث هی بل الموجود الذهنی مالا يعتبر فيه جهة القيام بالذهن ويعتبر معه الوجود مع قطع النظر عن تلک الجهة ففی العبارة مسامحة بان يراد بمرتبة الحصول فی الذهن مرتبة الشئ من حيث هو فانها اقرب اليها بالنظر الی قيامه بالذهن.

ترجمه: — اور اس اعتراض کا حل جس پر کہ میں منفرد ہوں یہ ہے کہ علم اتحاد کے مسئلہ میں صورت علمیہ کے معنی میں ہے اس لے کہ صورت علمیہ من حیث الحصول فی الذہن معلوم ہے وجود، حصول، کون، اور ثبوت عندالمناطقہ الفاظ مترادفہ ہیں اور بعض محققین کے نزدیک وجود ذہنی شئ من حیث ھی کا نام ہے قطع نظر قیام فی الذہن کے تو یوں ہی حصول ذہنی بھی ہوگا اور یہ معلوم کا مرتبہ ہے۔

تو اب یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کہ معلوم شئ من حیث ھو ھو ہے اور حصول فی الذہن شئ پر ایک زائد امر کا نام ہے تو حصول فی الذہن معلوم میں معتبر نہیں ہوگا۔

اور حق یہ ہے کہ وجود ذہنی طبیعت من حیث ھی ھی کا نام نہیں ہے کیونکہ مناطقہ حضرات نے ماہیت میں حیث ھی ھی پر مطلق وجود کی زیادتی پر استدلال کیا ہے خواہ وجود ذہنی ہو یا خارجی، بلکہ موجود ذہنی وہ ہے جس میں ذہن کے ساتھ قیام کی جہت کا اعتبار نہ ہو اور اس کے ساتھ وجود فی الذہن کا اعتبار ہو قطع نظر جہت قیام کے۔

تو عبارت میں خلاف ظاہر کا ارتکاب ہے بایں طور کہ حصول فی الذہن کے مرتبہ سے شئ من حیث ھو ھو کا مرتبہ مراد لیا اس لئے کہ حصول ذہنی مرتبہ شئ من حیث ھی ھی سے زیادہ قریب ہے۔ قیام بالذہن کی طرف نظر کرتے ہوئے۔

تشریح:- **وحله على ما تفردت به ان العلم فى مسالة الاتحاد بمعنى الصورة العلمية فانها من حيث الحصول فى الذهن معلوم.**

حل:- غلط فہمی کے منشاء کو ظاہر کردینے کا نام حل ہے۔

اس عبارت سے مصنف نے شک مشہور کا ایک حل پیش کیا ہے اور دعویٰ یہ کیا ہے کہ یہ حل صرف میں نے پیش کیا ہے کسی اور نے نہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے دیگر محققین نے بھی اس طرح کا حل پیش کیا ہے حل کی تقریر سے پہلے یہ سمجھنا چاہئے کہ علم کا اطلاق صورت علمیہ (حاصلہ) اور حالت ادراکیہ دونوں پر ہوتا ہے اور دونوں سے تصور وتصدیق کا تعلق ہوتا ہے یعنی تصور کی ایک صورت علمیہ ہوتی ہے اور ایک حالت ادراکیہ اسی طرح تصدیق کی ایک صورت علمیہ ہوتی اور ایک حالت ادراکیہ اسی طرح یہ بھی اظہر ہے کہ تحقق تناقض کی آٹھ شرطوں میں سے ایک شرط وحدت موضوع بھی ہے۔

اتنی توضیح کے بعد اب جاننا چاہئے کہ یہاں پر یہ شک وارد نہیں ہوگا اس لئے کہ جہاں پر یہ کہا گیا کہ علم ومعلوم (تصور وتصدیق) دونوں متحد ہیں وہاں پر دونوں کی صورت علمیہ یعنی صورت حاصلہ فی الذہن مراد ہے اور جہاں پر کہا گیا کہ تصور وتصدیق دونوں متبائن ہیں وہاں پر دونوں کی حالت ادراکیہ مراد ہے۔ اب استحالہ اس وجہ سے نہیں ہوگا کہ حالت ادراکیہ پر مبائنت کا حکم ہے اور صورت حاصلہ فی الذہن پر اتحاد کا حکم ہے لہٰذا موضوع میں اتحاد نہیں پایا گا تو اب تناقض بھی نہیں پایا جائے گا اذا فات الشرط فات المشروط۔

الوجود والحصول والكون والثبوت الفاظ مترادفة

ملاحسن نے اس عبارت سے مصنف کی عبارت پر وارد شدہ اعتراض کا جواب پیش کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ شئ من حیث ھی ھی کو معلوم کہا جاتا ہے نہ کہ من حیث الحصول فی الذہن کو معلوم کہا جاتا ہے تو مصنف نے کیونکر کہہ دیا **فانها للحيث الحصول فى الذهن معلوم.**

ملاحسن جواب پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عند المناطقہ وجود، حصول، کون، ثبوت الفاظ مترادفہ ہیں اور بعض محققین کے نزدیک شئ من حیث ھی ھی قطع نظر قیام فی الذہن کو وجود ذہنی کہا جاتا ہے تو جب شئ من حیث ھی ھی جو معلوم ہے اسی کو محققین قطع نظر قیام ذہنی کے وجود ذہنی کہتے ہیں تو وجود اور حصول کے ترادف کی وجہ سے اس کو حصول ذہنی بھی کہا جا سکتا ہے اس لئے مصنف نے شئ من حیث ھی ھی جو حقیقتاً معلوم ہے کو حصول ذہنی سے تعبیر کر دیا ہے تو اب کوئی اعتراض وارد نہیں

ہوگا کیونکہ حصول فی الذہن ہی شئ من حیث ھی ھی ہے۔

فلا یرد ان المعلوم الشئ من حیث ھو

ملاحسن کہتے ہیں مذکورہ توضیح کے بعداب یہ اعتراض نہیں ہوگا کہ شئ من حیث ھوھو کو معلوم کہتے ہیں اور حصول فی الذہن تو من حیث ھی ھی پہ ایک زائد مفہوم کا نام ہے جومعلوم میں معتبر نہیں ہوتا اعتراض اس لئے وارد نہیں ہوگا کہ بعض محققین کے اعتبار سے حصول فی الذہن سے مراد شئ من حیث ھی ھی ہے۔

والحق ان الوجود الذھنی

یہاں سے بعض محققین کے قول کی تضعیف کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ وجود ذہنی یا حصولی ذہنی طبیعت من حیث ھی ھی یا شئ من حیث ھی ھی کا نام نہیں ہے اس لئے کہ مناطقہ حضرات نے استدلال کیا ہے کہ ماہیت من حیث ھی کے مفہوم پر مطلق وجود خواہ ذہنی ہو یا خارجی ایک زائد مفہوم کا درجہ رکھتا ہے تو کیسے بعض محققین نے یہ کہہ دیا کہ حصول ذہنی من حیث ھی ھی کا نام ہے بلکہ وجود ذہنی اسے کہاجاتا ہے جس میں قیام فی الذہن کا اعتبار نہ ہو لیکن اس میں وجود فی الذہن کا اعتبار ہو۔

ففی العبارة مسامحة: — مصنف جواب مذکور کی تضعیف کے بعد ایک دوسرا جواب پیش کرتے ہیں کہ مصنف کے قول الحصول فی الذہن سے متبادر معنی مراد نہیں بلکہ حصول فی الذہن سے شئ من حیث ھی ھی مراد ہے۔

یہاں پر مصنف سے تسامح ہوگیا اور اس وجہ سے تسامح ہوا کہ حصول فی الذہن کا درجہ قیام بالذہن کے لحاظ سے شئ من حیث ھی ھی سے زیادہ قریب ہے کیونکہ قیام ذہنی کا مرتبہ حصول فی الذہن کے بعد ہوتا ہے تو شئ من حیث ھی ھی کے قریب حصول فی الذہن ہوا اس وجہ سے مصنف نے یہ تسامح کردیا کہ قرب کے سبب سے شئ من حیث ھی ھی کو حصول ذہنی سے تعبیر کردیا ہے۔

ومن حیث القیام به علم وھذا مرتبة التشخص ولذا قیل المعلوم کلی والعلم جزئی ومرتبة الوجود الذھنی الذی قال به بعض المحققین کانھا برزخ بین مرتبة العلم والمعلوم فالشئ فی الذھن اذا تخصص فیه بوجود لایترتب علیه الأثار وقطع النظر عن القیام بالذھن فنزل من مرتبة المعلوم الذی ھو الشئ من حیث ھو الی مرتبة الوجود الذھنی ثم اذا لوحظ الی القیام بالذھن صار شخصاً ذھنیاً وعلما موجوداً خارجیا لترتب الأثار علیه کالانکشاف.

ترجمه: — اور صورت علمیہ من حیث القیام بالذہن علم ہے اور یہ تشخص کا مرتبہ ہے اسی لئے کہا گیا ہے کہ معلوم کلی ہے اور علم جزئی اور وجود ذہنی کا مرتبہ جس کے بعض محققین قائل ہیں گویا کہ وہ علم اور معلوم کے مرتبہ کے مابین برزخ ہے تو شئ

ذہن میں جب ایسے وجود کے ساتھ خاص ہو جس پر آثار مرتب نہیں ہوتے اور قیام بالذہن سے قطع نظر کرلیا جائے تو وہ شئ اس معلوم کے مرتبہ سے جو شئ من حیث ھی ھی ہے وجود ذہنی کے مرتبے کی جانب اتر جاتی ہے۔ پھر جب اسی شئ کا لحاظ قیام بالذہن کی جانب کیا جاتا ہے تو وہ متشخص ذہنی ہو جاتی ہے اور ایسا علم ہو جاتی ہے جو خارج میں موجود ہو اس پر آثار کے ترتب کی وجہ سے جیسے کہ انکشاف ہے۔

تشریح:- من حیث القیام به علم.

اس عبارت سے مصنف فرماتے ہیں کہ صورت علمیہ بحیثیت حصول فی الذہن کے معلوم ہے اور من حیث القیام بالذہن علم ہے۔

ملا حسن کہتے ہیں کہ صورت علمیہ کا ذہن کے ساتھ قیام تشخص کا درجہ ہے کیونکہ صورت ذہنیہ جب عوارض ذہنیہ سے متشخص ہوتی ہے تو اس پر تشخص آجاتا ہے۔ اس لئے کہا گیا ہے کہ معلوم کلی ہے اور علم جزئی ہے اگر علم میں تشخص نہ ہوتا تو اسے جزئیت سے متصف نہیں کیا جاتا۔

بعض محققین کہتے ہیں کہ شئ کے تین درجے ہیں، معلوم، وجود ذہنی، علم، شئ من حیث ھی ھی معلوم ہے اور شئ کا ذہن میں ایسے وجود کے ساتھ تخصص جس پر آثار واحکام مرتب نہ ہوتے ہوں اور قیام بالذہن سے بھی قطع نظر کرلیا گیا ہو اسے وجود ذہنی کہا جاتا ہے۔ اور شئ کا ذہن کے ساتھ قیام اس حیثیت سے کہ اس پر آثار واحکام مرتب ہوتے ہوں علم کہا جاتا ہے۔ گویا کہ وجود ذہنی علم اور معلوم کے درمیان ایک برزخ کی حیثیت رکھتا ہے۔

ثم بعد التفتيش يعلم ان تلک الصورة انما صارت علما لان الحالة الادراكية التى هى العلم حقيقة ويعبر عنه بالفارسية بدانش قد خالطت بوجودها الانطباعى اى الانضمامى مع الذهن فانها انما تحدث فيه دون الصورة والاصارت عالمة فهذه الحالة بوجودها القائم بالذهن خالطت مع الصورة خلطا رابطياً اتحادياً اراد بالخلط الرابطى التحادى حمل العرضيات على المعروضات وليس الاتحاد ههنا فى الوجود كما زعم بل الاتحاد الحلولى كما فى العرضى بالنسبة الى المعروض لابل كما فى عرضيين قائمين بمعروض واحد كالضاحک والمتعجب وحاصل الكلام ان من الوجدانيات ان بعد حصول الصورة فى الذهن يحصل لنا حالة فى الذهن يعبر عنها بالفارسية بدانش وفى العربية بحالة الشعور والفهم وكذا فى كل لغة اسم يخصها كما ان السراج اذا ادخلت فى دور مظلمة تنور بها الدور فالسراج كالصورة والضياء القائم بتلک الدور بمنزلة الحالة الادراكية والفرق بين الصورتين ان

الضياء قائم بالسراج والدور كليهما والحالة المذكورة انما قامت بالذهن فقط والصورة واسطة فی الثبوت لها علی نحو مایكون الاتصاف بذی الواسطة فقط.

ترجمہ:- پھر تفتیش کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ وہ صورت علم ہو جاتی ہے کیونکہ حالت ادراکیہ جو حقیقت میں علم ہے اور جس کی تعبیر فارسی میں دانش سے کی جاتی ہے وہ اپنے وجود انضمامی سے ذہن کے ساتھ مختلط ہو جاتی ہے کیونکہ حالت ادراکیہ ذہن میں ہی پیدا ہوتی ہے نہ کہ صورت میں ورنہ صورت عالمہ ہو جائے گی تو یہ حالت ادراکیہ اپنے وجود قائم بالذہن سے صورت کے ساتھ مختلط ہو جاتی ہے ایسے خلط کے طور پر جو رابطی ہوتا ہے اور اتحادی ہوتا ہے خلط رابطی اتحادی سے مراد عرضیات کا معروضات کے اوپر حمل ہے خلط رابطی کا مطلب یہاں پر اتحاد فی الوجود نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں نے گمان کیا ہے بلکہ اتحاد حلولی ہے جیسا کہ عرض میں معروض کی جانب نسبت کرتے ہوئے ہوتا ہے نہیں بلکہ جیسا کہ ایسی دو عرضوں میں ہوتا ہے جو ایک معروض کے ساتھ قائم ہوں جیسے کہ ضاحک اور متعجب۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ یہ وجدانیات میں سے ہے کہ ذہن میں صورت کے حصول کے بعد ہمارے لئے ذہن میں ایک حالت حاصل ہوتی ہے جس کی تعبیر فارسی میں دانش سے کی جاتی ہے اور عربی میں حالت شعور وفہم سے ہوتی ہے ایسے ہی ہر زبان میں اس حالت کا ایک مخصوص نام ہے جیسے کہ چراغ ہے جسے کسی ایسے تاریک گھر میں داخل کیا جائے جس سے گھر روشن ہو جائے تو چراغ مثل صورت کے ہے اور روشنی جو اس گھر کے ساتھ قائم ہے حالت ادراکیہ کی منزل میں ہے۔ اور فرق دونوں صورتوں کے درمیان یہ ہے کہ روشنی چراغ اور گھر دونوں کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور حالت مذکورہ صرف ذہن کے ساتھ قائم ہے نہ کہ صورت کے ساتھ اور صورت واسطہ ہے حالت ادراکیہ کے ذہن کے لئے ثبوت میں اس طریقے پر جس میں وصف عارض سے صرف ذوالواسطہ متصف ہوتا ہے نہ کہ واسطہ۔

تشریح:- ثم بعد التفتیش یعلم ان تلک الصورة انما صارت علما لان الحالة الادراکیة ......

اس عبارت سے مصنف نے اس امر کی وضاحت کی ہے کہ صورت علمیہ جسے صورت حاصلہ کہا جاتا ہے حقیقتاً علم نہیں ہے اس لئے کہ یہ بعینہ وہی ماہیت ہے جو وجود فی الذہن سے قبل خارج میں موجود تھی یعنی صورت حاصلہ فی الذہن شئی موجود فی الخارج کا ایک عکس ہے اور ظل وعکس ایک امر انتزاعی ہوتا ہے جب کہ علم ایک ایسا وصف ہے جو انضمامی ہوتا ہے لہٰذا ہم صورت علمیہ کو حقیقتاً علم نہیں کہہ سکتے۔ البتہ اسے مجازاً علم ضرور کہہ سکتے ہیں اس وجہ سے کہ حالت ادراکیہ جو حقیقتاً علم ہے کا صورت علمیہ کے ساتھ اختلاط ہوا کرتا ہے اور حالت ادراکیہ کی صورت علمیہ کے ساتھ مقارنت ہوتی ہے اس لئے بطور مجاز

اس پر بھی علم کا اطلاق ہوتا ہے۔

قد خالطت بوجودها الانطباعی ....

اس عبارت سے اس امر کی توضیح کی جارہی ہے کہ حالت ادراکیہ کی صورت علمیہ کے ساتھ مخالطت اور مقارنت کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حالت ادراکیہ صورت کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ حالت ادراکیہ ذہن کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر صورت ذہنیہ کے ساتھ قائم ہوجائے تو لازم آئے گا کہ صورت ذہنیہ عالمہ ہوجائے اس لئے کہ ماخذ اشتقاق کا ثبوت اگر کسی کے لئے ہے تو اس کے لئے مشتق کا ثبوت ہوتا ہے جیسے علم اگر کسی کے ساتھ پایا جائے تو اسے عالم کہا جائے گا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ صورت ذہنیہ کے ساتھ حالت ادراکیہ نہیں پائی جاتی ہے حالت ادراکیہ ذہن کے ساتھ اس طور پر پائی جاتی ہے کہ ذہن پر اس کی صورت حاصلہ کے ساتھ مخالطت ہوتی ہے۔

خلطا رابطیاً اتحادیاً ......

اس عبارت سے ملاحسن نے دونوں کے مابین مخالطت کی تشریح کی ہے۔ مختلف شارحین نے اس کی مختلف توجیہات کی ہیں۔ بعض کا قول یہ ہے کہ حالت ادراکیہ کی صورت کے ساتھ مخالطت کا مطلب یہ ہے کہ حالت ادراکیہ کا صورت کے ساتھ ایک ایسا تعلق ہوجاتا ہے جو وقوعی ہوتا ہے۔

اور دونوں کے مابین اتحاد کا مطلب یہ ہے کہ دونوں اس محل میں جو کہ نفس ہے متحد ہوجاتے ہیں تو جب دونوں میں تعلق ہے تو صورت علمیہ کو مجازاً علم کہہ سکتے ہیں اور نسبت کر کے صورت علمیہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ صورت علمیہ کے علم ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ علم صورت پر حقیقتاً محمول ہوتا ہے۔

ملاحسن صورت علمیہ اور حالت ادراکیہ کے درمیان خلط رابطی اتحادی کی یہ توضیح کرتے ہیں کہ دونوں کے مابین مخالطت کا معنی یہ ہے کہ جیسے عرضیات کا حمل معروضات پر ہوا کرتا ہے ایسے ہی حالت ادراکیہ کا صورت پر حمل ہوتا ہے۔ یعنی دونوں کے مابین حمل تو پایا جاتا ہے لیکن اتحاد فی الوجود کے معنی میں جو حمل مشہور ہے اس معنی میں حمل نہیں ہوتا ہے بلکہ دونوں کے مابین اتحاد حلولی کے معنی میں حمل ہوتا ہے جیسے کہ سواد کا جسم سے حلول ہوتا ہے بلکہ ان دونوں کے درمیان حمل ایسے ہی ہوتا ہے جیسے کہ معروض واحد کے ساتھ دو عرضوں کا قیام ہو جیسے کہ انسان کے ساتھ ضحک اور تعجب کا قیام ہوتا ہے ایسے ہی ذہن کے ساتھ صورت اور حالت ادراکیہ کا قیام ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جب ہم اپنے وجدان میں غور کرتے ہیں تو ہم یہ پاتے ہیں کہ صورت کے ذہن میں حصول کے بعد ہمارے لئے ایک حالت پیدا ہوتی ہے جسے ہم فارسی میں دانش اور عربی میں شعور وفہم سے تعبیر کرتے ہیں اور ہر زبان

میں اس کے لئے کوئی نہ کوئی نام ضرور ہے۔اس کی مثال ایسے ہی ہے جیسے کہ چراغ کو کسی تاریک گھر میں لے جائیں۔جس سے گھر روشن ہو جائے تو یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک چراغ اور ایک اس کی روشنی۔صورت علمیہ مثل چراغ کے ہے اور حالت ادراکیہ روشنی کے مانند ہے تاہم دونوں میں قدر فرق بھی ہے وہ یہ ہے کہ روشنی چراغ اور گھر دونوں کے ساتھ قائم ہے لیکن حالت ادراکیہ صرف ذہن کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔صورت کے ساتھ قائم نہیں ہوتی۔صورت یہاں پر حالت ادراکیہ اور ذہن کے درمیان اس معنی میں واسطہ فی الثبوت ہوتی ہے جس میں وصف سے صرف ذوالواسطہ متصف ہوتا ہے واسطہ متصف نہیں ہوتا بلکہ واسطہ ثبوت وصف کے لئے سفیر محض ہوتا ہے جیسے کہ رنگ سے صرف کپڑا متصف ہوتا ہے صباغ متصف نہیں ہوتا۔یوں ہی حالت ادراکیہ جسے حقیقتاً علم کہا جاتا ہے اس سے صرف ذہن متصف ہوتا ہے صورت نہیں متصف ہوتی ہے وہ سفیر محض ہوتی ہے۔

وقد حققت فی مقامه ان مناط الحمل مطلقاً سيما فی العرضيات على الحلول فقط دون الاتحاد بالذات والوجود فان المعروض قد يوجد ولا يوجد العارض والمعروض جوهر والعارض كيف فكيف الاتحاد نعم يتصور الحلول بينهما وهو الذی سموه بالاتحاد على التحقيق وان كان ظاهر عباراتهم مشعرا باتحاد الوجود فاذا وجد علاقة الحلول بين الشيئين بان يكون احدهما حالا فی الأخر او يكون كلا هما حالين فی امر ثالث تحقق الحمل والموجود ههنا هو الشق الاخير فان الصورة والحالة كلتا هما قائمتان بالذهن.

ترجمہ:- اور میں نے اس کے مقام میں یہ ثابت کر دیا ہے کہ مطلق حمل کا دارومدار بالخصوص عرضیات میں صرف حلول پر ہے نہ کہ ذات اور وجود کے اعتبار سے اتحاد پر کیونکہ معروض کبھی پایا جاتا ہے اور عارض نہیں پایا جاتا اور معروض کبھی جوہر ہوتا ہے اور عارض کیف ہوتا ہے تو ذات اور وجود کے اعتبار سے اتحاد کیونکر ہو سکتا ہے ہاں عارض اور معروض کے درمیان حلول متصور ہو سکتا ہے جس کا کہ مناطقہ نے علی سبیل تحقیق اتحاد نام رکھ دیا ہے اگر چہ مناطقہ کی عبارتوں کا ظاہر حمل میں اتحاد وجود ہی کی طرف مشعر ہے تو جب دوشئی کے درمیان حلول کا علاقہ پالیا جائے گا بایں طور کہ ان میں ایک دوسرے میں حال ہو یا دونوں کے دونوں کسی تیسرے میں حال ہوں تو حمل متحقق ہو جائے گا اور یہاں پر یہی آخری شق موجود ہے کیونکہ صورت اور حالت دونوں ذہن کے ساتھ قائم ہیں۔

تشریح:- **وقد حققت فی مقامه ....**

اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا جواب پیش کرتے ہیں۔جس کی تقریر یہ ہے کہ جب حالت ادراکیہ اور صورت کے درمیان مغائرت ذاتی ہے تو حالت کا حمل صورت کے اوپر کیونکر ہو سکتا ہے۔

جواباً فرماتے ہیں کہ یہ ہم نے ثابت کردیا ہے کہ حمل کا دارومدار بالخصوص عرضیات میں صرف حلول پر ہوتا ہے ذاتاً وجوداً اتحاد پر نہیں ہوتا اور بالذات اتحاد ہو بھی نہیں سکتا اس لئے کہ معروض کبھی پایا جاتا ہے اور عارض نہیں پایا جاتا اور کبھی معروض جوہر ہوتا ہے اور عارض کیف ہوتا ہے تو جوہر اور عرض میں اسی طرح موجود اور معدوم میں ذاتاً اور وجوداً اتحاد کیونکر ممکن ہوگا ہاں دونوں کے درمیان حلول متصور ہوتا ہے جیسے کہ سواد کا جسم میں حلول ہوتا ہے اگرچہ مناطقہ کی عبارتوں کا ظاہر یہی ہے کہ حمل نام ہے دو چیزیں جو مفہوم کے اعتبار سے مغائر ہوں وجوداً متحد ہو جائیں۔ تو جب دو چیزوں میں حلول کا علاقہ پالیا جائے عام ازیں کہ ایک دوسرے میں حال ہوں جیسے سرخی انسان میں حال ہوتی ہے یا دونوں کسی تیسرے میں حال ہوں جیسے کہ ضحک اور تعجب جو انسان میں حال ہوتے ہیں تو حمل پالیا جائے گا اور صورت مسئلہ میں یہ شق اخیر پائی جارہی ہے کہ صورت اور حالت ادراکیہ دونوں ذہن کے ساتھ قائم ہیں لہٰذا ایک کا دوسرے پر اس معنی کر حمل ہوسکتا ہے۔

وح لا يرد عليه ما اورد على بطلانها بان تلك الحالة ان كانت منضمة فاما ان تقوم بالصورة فتكون عالمة حقيقة لان مناط حمل المشتق قيام المبدأ و اما ان تكون قائمة بالذهن فلا تكون محمولة على الصورة ولا تكون عرضا لها فانا نختار الشق الثانى ونقول حملها على الصورة كحمل الضاحك على المتعجب و ايضاً لا يرد ما اورد ان كلامنا فى الشبهة على اتحاد العلم والمعلوم بالذات و على تقدير كون العلم حقيقة هى الحالة المذكورة يلزم تغاير هما بالذات فان الاتحاد انما قصد فى العلم بمعنى الصورة دون الحالة.

ترجمہ:- اور اس وقت وہ اعتراض وارد نہیں ہوگا جو اس کے بطلان پر وارد کیا جاتا ہے کہ حالت ادراکیہ اگر منضم ہوگی تو یا تو صورت کے ساتھ قائم ہوگی تو صورت حقیقت میں عالمہ ہوجائے گی کیونکہ مشتق کے حمل کا دارومدار موضوع کے ساتھ ماخذ اشتقاق کے قیام پر ہے یا حالت ادراکیہ ذہن کے ساتھ قائم ہوگی تو پھر وہ صورت پر محمول نہیں ہوگی اور اس کے لئے عرض بھی نہیں ہوگی۔

کیونکہ ہم شق ثانی اختیار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حالت کا حمل صورت پر ایسے ہی ہے جیسے کہ ضاحک کا حمل متعجب پر ہے نیز وہ اعتراض بھی وارد نہیں ہوگا جو وارد کیا جاتا ہے کہ شک میں ہمارا کلام علم اور معلوم کے بالذات اتحاد پر مبنی ہے اور اس تقدیر پر کہ علم حقیقت میں حالت ادراکیہ ہے لازم آتا ہے کہ علم و معلوم میں بالذات مغائرت ہوجائے۔

اعتراض اس لئے وارد نہیں ہوگا کہ علم و معلوم میں بالذات اتحاد کا قول علم بمعنی صورت میں ہے نہ کہ علم بمعنی حالت ادراکیہ میں۔

تشریح:- **وح لایرد علیه ما اورد ....**

اس عبارت سے ملاحسن فرماتے ہیں کہ مذکورہ بالا توضیح کے بعداب وہ اعتراض جو اس مقام پر وارد کیا جاتا ہے وارد نہیں ہوگا جس کی تقریر یہ ہے کہ اگر حالت ادراکیہ صورت کے ساتھ منضم ہوگی تو لازم آئے گا کہ صورت عالمہ ہوجائے اس لئے کہ اگر ماخذ اشتقاق کا ثبوت کسی کے لئے ہوتا ہے تو مشتق کا بھی ثبوت اس کے لئے ہوتا ہے اور اگر حالت ادراکیہ ذہن کے ساتھ قائم ہے تو حالت نہ صورت پر محمول ہوگی اور نہ ہی اس کے لئے عارض ہوگی۔

جواب پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہم آخری شق مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حالت ادراکیہ ذہن کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ حالت کا حمل صورت پر ہوتا ہے جیسے کہ ضاحک کا حمل متعجب پر اس معنی کر ہوتا ہے کہ ضاحک متعجب کے مفہوم پر محمول نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کے افراد پر محمول ہوتا ہے اور ضاحک اپنے افراد میں حال ہوتا ہے گویا کہ ضحک اور تعجب دونوں انسان کے افراد میں حال ہوتے ہیں ایسے ہی صورت اور حالت دونوں ذہن میں حال ہوتے ہیں۔

وایضاً لا یرد ....

اس عبارت سے ایک اور اعتراض نیز اس کا جواب پیش کیا جارہا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ مصنف کا پیش کردہ حل شک کے دفع کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اس لئے کہ شبہہ مقدمات مسلمہ پر مبنی ہے جبکہ حل اس امر کا مقتضی ہے کہ حالت ادراکیہ جو علم ہے وہ معلوم کے بالذات مغائر ہے اس سے مقدمہ اتحاد علم ومعلوم کا انکار ثابت ہوتا ہے۔ لہٰذا مصنف پر ضروری تھا کہ ایسا جواب پیش کرتے جس میں تسلیمی مقدمہ اتحاد علم ومعلوم کا انکار نہ ظاہر ہوتا۔

جواب پیش کرتے ہیں کہ اتحاد علم ومعلوم ہمارے نزدیک بھی مسلم ہے لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ اتحاد علم بمعنی الصورت جسے مسامحت کے طور پر علم کہا جاتا ہے کہ ساتھ مخصوص ہے لیکن حالت ادراکیہ جو حقیقتاً علم ہے اس میں اتحاد علم و معلوم نہیں ہوتا ہے بلکہ مغائرت پائی جاتی ہے حل میں مقدمہ اولیٰ کا انکار نہیں ہے بلکہ اس کی تاویل کی گئی ہے۔

وبالجملة هذا التحقيق عندى حقيق بان يتلقى بالقبول وبعد تنقيحه بهذا النمط الانيق ارجو من اللبيب دفع الاوهام الموردة ههنا ولم نشتغل بذكرها ودفعها لئلا يخرج الكلام من النمط الذى بسطته للغائصين فى لجج الافكار المعرضين عن اللغو.

ترجمه:- حاصل کلام یہ ہے کہ یہ تحقیق میرے نزدیک لائق قبول ہے اور اس عمدہ طریقہ پر اس کی تنقیح کے بعد مجھے ذہین آدمی سے امید ہے کہ یہاں پیش کئے جانے والے اوہام کو خود سے دفع کرلے گا۔ ہم ان کے ذکر و دفع میں مشغول نہ ہوئے کہ کہیں یہ گفتگو اس طرز سے باہر نہ ہوجائے جسے میں نے افکار کی گہرائیوں میں غوطہ زنی کرکے لغو سے اعراض کرنے والے لوگوں کے لئے واشگاف کیا ہے۔

كالحالة الذوقية هى ادراك المذوقات بالمذوقات فصارت صورة ذوقية وحاصله التمثيل فى النظر الجلى بمثال واضح يستعان به على غيره فان عند اكل المذوقات كالخل والعسل مثلاً يحصل صورتها فى الذهن ويختلط بها حالة ادراكية خاصة فى الذهن بالضرورة وهى الحالة الذوقية وكذا السمعية بالمسموعات وهكذا اللمسية بالملموسات فينتقل الذهن من هذه الامثلة الجزئية الضرورية الى صور الكليات وصور الجزئيات المغايرة لما ذكرنا فان الحال فيها ايضاً كذلك فيحصل بعدحصول صورها فى الذهن حالة انكشافية مغايرة لها مختلطة بها اختلاطاً يصح به الحمل كما ذكرنا.

ترجمہ:- جیسے کہ حالت ذوقیہ (یہ ان امور کا ادراک ہے جس سے ذائقہ متعلق ہوتا ہے) کا اختلاط ہے مذوقات کے ساتھ (ان صورتوں کے ساتھ جو ذائقہ میں حاصل ہوتی ہیں) اس کا حاصل نظر جلی میں ایسی واضح مثال کے ذریعہ تمثیل پیش کرنا ہے جس سے کہ اس کے غیر پر مدد حاصل کی جائے کیونکہ ذائقہ دار چیز مثلاً شراب اور سرکہ کے کھانے کے وقت ان کی صورت ذہن میں حاصل ہوتی ہے جس صورت سے حالت ادراکیہ جو خاص ذہن میں ہے بالبداہت مختلط ہوجاتی ہے اور یہی حالت ذوقیہ ہے یوں ہی حالت سمعیہ کا اختلاط مسموعات کے ساتھ ہے اور ایسے ہی حالت لمسیہ کا اختلاط ملموسات کے ساتھ ہے۔

تو ذہن ان بدیہی جزئی مثالوں سے کلیات اور جزئیات کی صورتوں کی طرف منتقل ہوجاتا ہے جو مغائر ہیں امور مذکورہ مذوقات، مسموعات اور ملموسات کے کیوں کہ کلیات اور جزئیات کا حال بھی انھیں کی طرح سے ہے تو کلیات اور جزئیات کی صورت کے ذہن میں حصول کے بعد ایک حالت انکشافیہ حاصل ہوتی ہے جو صورت کے مغائر ہوتی ہے اور صورت کے ساتھ ایسے اختلاط کے طور پر مختلط ہوتی ہے جس سے کہ حمل صحیح ہوجائے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے۔

تشریح:- كالحالة الذوقية هى ادراك المذوقات بالمذوقات ......

اس عبارت سے ملاحسن نے حالت ادراکیہ کی صورت علمیہ کے ساتھ مخالطت اور اتحاد کی ایک تمثیل پیش کی ہے فرماتے ہیں جب ہم کوئی شئ مطعوم کھاتے ہیں جیسے کہ سرکہ یا شہد ہے تو اس کی صورت جو ذائقہ میں ہوتی ہے ہمارے ذہن میں حاصل ہوتی ہے پھر قوت ذائقہ ذہنیہ جس سے ذائقہ کا ادراک ہوتا ہے اس صورت کے ساتھ مل جاتی ہے اس اختلاط کی وجہ سے اسے ذوق کی طرف منسوب کرتے ہوئے صورت ذوقیہ کہا جاتا ہے۔

وكذا السمعية بالمسموعات وهذا اللمسية بالملموسات ....

یہی حالت قوت سامعہ کی بھی ہے کہ وہ صورت جو سامعہ میں ہے جب ہمارے ذہن میں حاصل ہوتی ہے تو قوت

سامعہ جو آواز کا ادراک کرتی ہے اس صورت کے ساتھ مل جاتی ہے اس اختلاط کی وجہ سے اسے سمع کی طرف منسوب کرتے ہوئے صورت سمعیہ کہا جاتا ہے یہی حال ملموسات کا بھی ہے کہ اس کی صورت ذہن میں حاصل ہوتی ہے پھر قوت لامسہ اس کے ساتھ مل جاتی ہے اس اختلاط کی وجہ سے اسے صورت لمسیہ کہہ دیا جاتا ہے یہی حال اشیاء کا بھی ہے کہ ان کی صورتیں ہمارے ذہن میں حاصل ہوتی ہیں پھر حالت ادراکیہ جو حقیقتاً علم ہے صورت حاصلہ فی الذہن کے ساتھ مل جاتی ہے اس اختلاط کی وجہ سے اس صورت کو علم کی طرف منسوب کرتے ہوئے صورت علمیہ کہا جاتا ہے اور حمل صحیح ہو جاتا ہے۔

وفی النظر الدقیق لعله اشارة الی جواب اشکال دقیق وهو ان صور الجزئیات المادیة فی الحواس کما هو المقرر عندهم والحالة الادراکیة قائمة بالنفس کما هو المثبت عندهم ایضا فکیف الاختلاط لهما ولم یتحصل ما قلنا بان الحالة والصورة قائمتان بالذهن قیام عرضیین بمحل واحد وهو المصحح للحمل وجوابه انا لانسلم ان صور الجزئیات انما تحصل فی الحواس بل تحصل فی النفس کما صورنا فیما مر من حصول الخاصة المختصة للجزء المادی فی النفس او امر مماثل له فیها وکلام المصنف ههنا مبنی علی التحقیق دون المقرر عندهم وعلی تقدیر التسلیم فیجوز ان یکون تلک الحالة ایضاً فی الحواس کما قیل ان مدرک الجزئیات هو الحواس والحق ان الادراک التصوری والتصدیقی للنفس واختلاط الحالة الادراکیة بالصورة کاختلاط الاذعان بالقضیة الشخصیة فان الاذعان للنفس بالضرورة والقضیة الشخصیة لیست بموجودة فیها لامتناع جزئها فیها او کاختلاط الالتفات بالجزئیات المادیة۔

ترجمہ:- اور نظر دقیق میں امید کہ یہ ایک دقیق اشکال کی جانب اشارہ ہو وہ یہ ہے کہ جزئیات مادیہ کی صورتیں حواس میں ہوتی ہیں جیسا کہ عندالحکماء یہ ثابت ہے اور حالت ادراکیہ نفس کے ساتھ قائم ہے جیسا کہ یہ بھی ان کے نزدیک ثابت ہے تو ان دونوں کا اختلاط کیونکر ہوگا اور نہیں حاصل ہوگا وہ جو ہم نے کہا ہے کہ حالت اور صورت دونوں ذہن کے ساتھ قائم ہیں دو عرضوں کے محل واحد کے ساتھ قیام کے طریقے پر اور یہی حمل کے لئے مصحح ہے۔

جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ جزئیات کی صورتیں حواس میں حاصل ہوتی ہیں بلکہ نفس میں حاصل ہوتی ہیں جیسا کہ ماسبق میں ہم نے اس کی تصویر پیش کی ہے یعنی نفس میں اس خاصے کا حصول جو جزء مادی کے ساتھ مختص ہے یا نفس میں ایسے امر کا حصول جو جزء مادی کے مماثل ہے اور مصنف کا کلام یہاں تحقیق پر مبنی ہے نہ کہ اس پر جو حکماء کے نزدیک ثابت ہے۔

اور اگر ہم یہ تسلیم ہی کر لیں کہ جزئیات مادیہ کی صورتیں حواس میں حاصل ہوتی ہیں تو یہ ممکن ہے کہ ان کی حالت ادراکیہ بھی حواس میں ہو جیسا کہ کہا گیا ہے کہ جزئیات کے مدرک حواس ہیں اور حق یہ ہے کہ نفس کے تصوری اور تصدیقی ادراک اور حالت ادراکیہ کا صورت کے ساتھ اختلاط اذعان کے ساتھ قضیہ شخصیہ کے اختلاط کی طرح سے ہے کیونکہ اذعان نفس کے لئے ہوتا ہے اور قضیہ شخصیہ نفس میں موجود نہیں ہوتا نفس میں قضیہ شخصیہ کے اجزاء کے محال ہونے کی وجہ سے یا جیسے کہ التفات کا اختلاط ہوتا ہے جزئیات مادیہ کے ساتھ۔

تشریح:- **وفی نظر الدقیق لعله اشارة:-** ملاحسن فرماتے ہیں کہ نظر دقیق سے دیکھا جائے تو یہ عبارت ایک مشکل اشکال کا جواب بھی ہوسکتی ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ شارح کی یہ تحقیق کہ صورت مسئلہ میں حمل کا دارو مدار ذہن کے ساتھ صورت اور حالت کے قیام پر ہے جیسے کہ محل واحد کے ساتھ دو عرضوں کا قیام ہوتا ہے۔

یہ قول صحیح نہیں ہے اس لئے کہ عند الحکماء یہ ثابت ہے کہ جزئیات مادیہ کی صورتیں حواس میں مرتسم ہوتی ہیں اور حالت ادراکیہ نفس میں پائی جاتی ہے۔ تو جب یہ دو حالتیں دو مختلف محل میں پائی جاتی ہیں تو دونوں کا اختلاط کیونکر ہوسکتا ہے۔ اور جب اختلاط نہیں ہوگا تو کسی طرح کا حمل نہیں پایا جائے گا۔

وجوابه انا لانم:- اس عبارت سے چند شکلوں پر ملاحسن جواب پیش کرتے ہیں اولاً یہ کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ جزئیات کی صورتیں صرف حواس میں حاصل ہوتی ہیں بلکہ ان کا حصول نفس میں بھی ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے ماسبق میں اس کی توضیح کی ہے کہ جزئیات کے کچھ مخصوص خواص ہوتے ہیں جو صرف انھیں کے ساتھ مختص ہوتے ہیں وہ خواص مختصہ ذہن میں پائے جاتے ہیں یا ایسا امر جو جزئیات کے مماثل ہوتا ہے نفس میں پایا جاتا ہے جس کے ذریعہ جزئیات کا ذہن میں حصول ہوتا ہے لہٰذا یہ کہنا کہ جزئیات کا حصول نفس میں نہیں ہوتا صحیح نہیں ہے۔

وکلام المصنف مبنی علی التحقیق:- مصنف کا کلام تحقیق پر مبنی ہے نہ کہ اس پر جو عند الحکماء ثابت ہے لہٰذا حکماء کے قول کی بنیاد پر اعتراض نہیں ہوسکتا۔

اور اگر یہ تسلیم کر ہی لیا جائے کہ جزئیات کا حصول حواس میں ہوتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اس تقدیر پر ان کی جو حالت ادراکیہ ہوتی ہے وہ بھی حواس میں پائی جاتی ہے جیسا کہ شیخ نے بعض مقامات پر کہا ہے کہ جزئیات کے مدرک حواس ہوتے ہیں اور اگر یہ مان ہی لیا جائے کہ جزئیات کی صورت حواس میں حاصل ہوتی ہے اور حالت ادراکیہ ذہن میں ہوتی ہے تو اس تقدیر پر بھی ہم کہتے ہیں کہ دونوں میں اختلاط ہوگا اور اس اختلاط کی صورت وہی ہوگی جو اذعان کے اختلاط کی صورت قضیہ شخصیہ کے ساتھ ہوتی ہے کہ اذعان کا حصول نفس میں ہوتا ہے اور قضیہ شخصیہ کے موضوع کے جزئی حقیقی ہونے کی وجہ سے اس کا حصول خارج میں ہوتا ہے تو یہاں پر محل کے اختلاف کے باوجود دونوں میں اختلاط پایا جاتا ہے یا جیسے کہ نفس ان جزئیات

ں جا ب جو خارج میں پائے جاتے ہیں ملتفت ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی اختلاف محل کے باوجود دونوں میں ربط و اختلاط پایا جاسکتا ہے۔

وتحقيقنا الذی ذکرنا انما هو فی صور الکليات ولم يصرح المصنف بالحمل بالمواطاة بين الحالة والصورة وقوله انما صارت علماً معناه انما صارت علماً بعمنى الصورة العلمية لا بمعنى الحالة الادارکية فان لفظ العلم يدل على معان کثيرة وانما يرد الاشکال على من قال بالحمل بالمواطاة الحقيقی فان المجازی لا تنکره ايضاً

ووجه الاشارة انفراد الصورة الذوقية وغيرها على سبيل التمثيل من القاعدة الکلية المذکورة سابقاً وهی شاملة لها ايضاً.

ترجمہ :- اور ہماری وہ تحقیق جسے ہم نے ذکر کیا ہے وہ کلیات کی صورتوں میں ہے اور مصنف نے حالت ادراکیہ اور صورت علمیہ کے درمیان حمل بالمواطاۃ کی تصریح نہیں کی ہے اور ماتن کا قول **انما صارت علما** کا معنی یہ ہے کہ وہ صورت علمیہ کے معنی میں علم ہوجاتی ہے نہ کہ حالت ادراکیہ کے معنی میں کیونکہ لفظ علم کثیر معانی پر بولا جاتا ہے۔

اوراشکال اس پر وارد ہوگا جو دونوں کے مابین حمل بالمواطاۃ حقیقی کا قائل ہے نیز ہم دونوں کے درمیان حمل مجازی کے منکر بھی نہیں ہیں۔

اوراشکال دقیق کے جواب کی جانب اشارہ کی وجہ صورت ذوقیہ اوراس کے علاوہ کو علی سبیل التمثیل اس قاعدہ کلیہ سے الگ کر کے پیش کرنا ہے جس کو کہ ماسبق میں ذکر کیا گیا ہے حالانکہ یہ قاعدہ کلیہ صورت ذوقیہ وغیرہ کو بھی شامل ہے۔

تشریح:- **وتحقيقنا الذی ذکرنا انما هو فی صور الکليات......**

اس عبارت سے بھی ملاحسن ایک اعتراض کا جواب پیش کرتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ شارح نے پہلے یہ تحقیق کی کہ صورت علمیہ اور حالت ادراکیہ دونوں کا محل ذہن ہے اور والحق سے بیان فرماتے ہیں کہ دونوں کا اختلاط اذعان اور قضیہ شخصیہ کے موضوع کے اختلاط کے مثل ہے جس سے لازم آتا ہے کہ دونوں قولوں میں تعارض ہوجائے کیونکہ اس صورت میں دونوں کا محل مختلف ہوجائے گا۔

جواب پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ماسبق کی تحقیق کلیات کی صورتوں اوران کی حالت ادراکیہ کے بارے میں ہے اور یہاں جزئیات مادیہ کے لئے دو محل قرار دیا گیا ہے لہٰذا دونوں قولوں میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

ولم يصرح مصنف بالحمل بالمواطات بين الحالة والصورة ......

اس عبارت سے بھی ملاحسن نے ایک اعتراض کو دور کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ حالت ادراکیہ کا صورت کے ساتھ

جو اختلاط ہے وہ اس اختلاط کی طرح نہیں ہے جو التفات کا جزئیات مادیہ کے ساتھ یا اذعان کا قضیہ شخصیہ کے ساتھ ہوتا ہے کیونکہ حالت ادراکیہ اور صورت کے درمیان مصنف نے **انما صارت علما** کے ذریعہ حمل بالمواطات کی تصریح کردی ہے جبکہ اذعان اور قضیہ شخصیہ نیز التفات اور جزئیات مادیہ کے درمیان حمل بالمواطات نہیں پایا جاتا ہے اس لئے کہ حمل بالمواطات اتحاد کا متقاضی ہے اور یہ یہاں مفقود ہے۔ **فکیف یصح التشبیہ.**

جواب:- شارح فرماتے ہیں کہ حالت ادراکیہ اور صورت علمیہ کے درمیان حمل بالمواطات کی تصریح نہیں کی گئی ہے یعنی دونوں کے درمیان حمل بالمواطات حقیقی نہیں پایا جاتا ہاں مجازی کا تحقق ہوسکتا ہے۔

حمل بالمواطات:- محمول کا حمل موضوع پر بغیر واسطہ کے ہو جیسے کہ بکر شاعر۔

حمل بالاشتقاق:- محمول کا حمل موضوع پر مشتق یا ذو یا کسی حرف جر کے واسطے سے ہو جیسے **زید ذوالکتابۃ.**

وقولہ انما صارت:- اس عبارت سے مذکورہ جواب پر وارد شدہ شبہہ کا ازالہ کیا جارہا ہے شبہہ یہ وارد ہوتا ہے کہ آپ نے یہ کیسے کہہ دیا کہ مصنف نے دونوں کے درمیان حمل کی تصریح نہیں کی ہے جبکہ مصنف نے صاف فرمایا ہے **انما صارت علما** اس میں صارت کی ضمیر کا مرجع صورت ہے اور علما سے مراد حالت ادراکیہ ہے جو کہ خبر واقع ہے اور محمول ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر علما سے مراد صورت علمیہ ہے حالت ادراکیہ نہیں ہے لہٰذا حمل بالمواطات کا اگر تحقق بھی ہوگا تو صورت علمیہ میں ہوگا نہ کہ صورت اور حالت ادراکیہ میں ہوگا اس میں حرج اس لئے نہیں ہے کہ علم ایک مشترک لفظ ہے صورت حاصلہ پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے اسی طرح حالت ادراکیہ اور اذعان و یقین پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

وانما یرد الاشکال:- یہ اشکال ان لوگوں پر وارد ہوگا جو حالت اور صورت کے درمیان حمل بالمواطات حقیقی کے قائل ہیں ہاں یہ ضرور ہے کہ ہم ان کے درمیان حمل مجازی کے منکر بھی نہیں ہیں۔

ووجہ الاشارۃ انفراد الصورۃ الذوقیہ:- اس عبارت سے صورت ذوقیہ اور سمعیہ سے جو تمثیل پیش کی گئی ہے اور اس کے بارے میں جو ابھی یہ کہا گیا ہے کہ یہ تمثیل ایک اشکال دقیق کے جواب کی جانب اشارہ بھی ہوسکتی ہے ملاحسن اس کی وجہ بتاتے ہیں کہ صورت ذوقیہ اور سمعیہ کو علی سبیل التمثیل جو منفرداً پیش کیا گیا ہے اس کی دلیل ہے کہ مصنف کی عبارت ایک اشکال دقیق کا جواب ہے حالانکہ اختلاط کا یہ قاعدہ کلی ہے جو صورت ذوقیہ اور غیر صورت ذوقیہ سب کو شامل ہے۔

فتلک الحالۃ تنقسم الی التصور والتصدیق حقیقۃ وھما نوعان متباینان منھا کذلک واما انقسام الصورۃ فانما یکون الی التصور والتصدیق بالعرض وھما المبحوثان فی الفن دون الاولین فتفاوتھما کتفاوت النوم والیقظۃ العارضتین لذات واحدۃ المتباینتین بحسب

حقيقتهما فتفكر فالذات الواحدة المعروضة لهما ذات القضية والتصور والتصديق العارضان لها على سبيل التعاقب كما يناسبه التنظير بالشک والاذعان و على سبيل الاجتماع كتصورات الاجزاء الثلثة والاذعان.

ترجمہ:- تو حقیقتاً وہ حالت منقسم ہوتی ہے تصور اور تصدیق کی جانب اور تصور اور تصدیق حقیقت میں حالت ادراکیہ کی دو متبائن نوعیں ہیں لیکن صورت کا انقسام تو یہ تصور اور تصدیق کی جانب بالعرض ہے اور وہ تصور اور تصدیق جو دونوں صورت کی قسمیں ہیں فن منطق میں انہیں سے بحث ہوتی ہے اور وہ تصور وتصدیق جو حالت ادراکیہ کی قسمیں ہیں ان سے بحث نہیں ہوتی ہے تو تصور وتصدیق کا تفاوت نوم اور یقظہ کے تفاوت کی طرح سے ہے جو دونوں ذات واحد کو عارض ہوتے ہیں جبکہ نوم اور یقظہ از روئے حقیقت کے ایک دوسرے سے متبائن ہیں تو تم غور فکر کرو تو ذات واحدہ جو ان دونوں کے لئے معروض ہے قضیہ کی ذات ہے اور تصور وتصدیق قضیہ کو علی سبیل التعاقب عارض ہوتے ہیں جیسا کہ اس کے مناسب شک اور اذعان سے تنظیر پیش کرنا ہے یا اجتماع کے طریقے پر عروض ہو جیسا کہ موضوع، محمول اور نسبت کے تصورات اور اذعان کا عروض ہے۔

تشریح:-**فتلک الحالة تنقسم الى التصور والتصديق**:- اس عبارت سے مصنف بتانا چاہتے ہیں کہ تصور وتصدیق کی طرف حالت ادراکیہ منقسم ہوتی ہے اور تصور تصدیق حالت ادراکیہ کی دو متبائن نوعیں ہیں اور ان میں مبائنت حقیقی ہوتی ہے اب چونکہ حالت ادراکیہ کا صورت کے ساتھ اختلاط ہوتا ہے لہٰذا بالعرض صورت کا بھی تصور وتصدیق کی طرف انقسام ہو جاتا ہے۔

وهما المبحوثان فى الفن دون الاولين:- اس عبارت سے فاضل شارح فرماتے ہیں کہ فن منطق میں جو تصور وتصدیق زیر بحث ہوتے ہیں وہ وہی ہیں جن کی طرف صورت علمیہ منقسم ہوتی ہے نہ کہ وہ تصور وتصدیق ہیں جن کی طرف حالت ادراکیہ منقسم ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ فن میں بحث موصل الی التصور والتصدیق سے ہوتی ہے اور ایصال کے لئے ترتیب ضروری ہے چونکہ حالت ادراکیہ بسیط ہوتی ہے اس لئے اس میں ترتیب کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے ایصال کی صلاحیت صرف صورت میں ہوتی ہے جو مجازاً علم ہے۔ نیز فن منطق میں معتبر وہی تصور وتصدیق ہوں گے جو صورت حاصلہ کی قسمیں ہیں نہ کہ وہ جو حالت ادراکیہ کی قسمیں ہیں۔

كتفاوت النوم واليقظة العارضتين لذات واحدة المتبائنتين بحسب حقيقتهما فتفكر......

مصنف فرماتے ہیں کہ تصور وتصدیق کا تفاوت مثل نوم و یقظہ کے تفاوت کے ہے یعنی جیسے نوم اور یقظہ کی حقیقت

میں مغائرت ہے گو کہ دونوں علی سبیل التعاقب شخص واحد کو عارض ہوتے ہیں یوں ہی تصور وتصدیق کی حقیقت میں بھی مغائرت ہے اگر چہ یہ دونوں ذات قضیہ کو علی سبیل التعاقب عارض ہوتے ہیں مثلاً قضیہ کو پہلے شک عارض ہوتا ہے جو کہ تصور کے اقسام سے ہے پھر شک کے ختم ہونے کے بعد اس پر اذعان کا عروض ہوتا ہے جو کہ تصدیق کی قسم سے ہے تو ایک ہی قضیہ پر تعاقب کے طور پر دونوں کا عروض ہوا اور کبھی معروض واحد پر تصور وتصدیق کا عروض اجتماع کے طور پر ہوتا ہے جیسے کہ مصدق بہ کے ساتھ جب اذعان متعلق ہوتا ہے تو اسی کے ساتھ موضوع محمول اور نسبت کا بھی تعلق ہوتا ہے جبکہ اذعان تصدیق ہے اور یہ سب منفرد اتصورات ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ شک اس وقت وارد ہوگا جبکہ علم صورت علمیہ کے معنی میں ہو جیسا کہ یہی مشہور ہے کیونکہ علم ومعلوم کے درمیان اتحاد صرف اسی تقدیر پر ہوسکتا ہے حالانکہ تحقیقی قول یہ ہے کہ علم اس حالت ادراکیہ کا نام ہے جو صورت حاصلہ کے بعد پائی جاتی ہے اور یہی حالت ادراکیہ اشیاء کے انکشاف کا منشا ہوتی ہے اور یہی حقیقتاً علم بھی ہے اور یہ اپنے معلوم کے ساتھ متحد نہیں ہوتی تو حالت تصور یہ ادراکیہ متحد نہیں ہے متصور کے ساتھ اسی طرح مصدق بہ کے ساتھ حالت تصدیقیہ متحد نہیں ہے تو اب تصور وتصدیق میں اتحاد لازم نہیں آئے گا گو کہ یہ دونوں نوم اور یقظہ کی طرح سے ذات واحد کو عارض ہوتے ہیں لیکن باعتبار حقیقت یہ دونوں متبائن ہوں گے۔

یہ اس حل کا خلاصہ ہے جسے ملا مبین نے ذکر کیا ہے۔

وحاصل الجواب ان التنافی انما یلزم لو کان الاتحاد والتباین بالنظر الی امر واحد ولیس کذلک فان التصور المتحد مع التصدیق سواء اخذته بمعنی المصدق به او الاذعان هو التصور بمعنی الصورة العلمیة والتصور المتباین للتصدیق هو التصور الحقیقی بمعنی الحالة الادراکیة وبالجملة ان الحالة التصوریة اذا تعلقت بالقضیة فلا تتحد معها وکذا لا یتحد القضیة مع الحالة الادراکیة التصدیقیة فلا یلزم اتحاد المتباینین اصلاً واذا تعلقت بنفس التصدیق فحینئذ تکون عارضة له واتحاد العارض مع العروض بالذات محال فلا یلزم الخلف نعم ان التصور بمعنی الصورة العلمیة یتحد مع القضیة وحقیقة التصدیق بالذات ولیس فیه استحالة فهذا الجواب جار فی التصدیق بمعنی الاذعان ایضاً بلا کلفة.

ترجمة: - خلاصۂ جواب یہ ہے کہ تنافی اس وقت لازم آئے گی جب کہ اتحاد اور تبائن ایک ہی امر کے لحاظ سے ہوں حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لئے کہ وہ تصور جو تصدیق کے ساتھ متحد ہے عام ازیں کہ تم تصدیق کو مصدق بہ کے معنی میں لو یا

اذعان کے معنی میں وہ تصور صورت علمیہ کے معنی میں ہے اور وہ تصور جو تصدیق کے مبائن ہے وہ تصور حقیقی حالت ادراکیہ کے معنی میں ہے حاصل یہ ہے کہ حالت تصوریہ جب قضیہ سے متعلق ہوگی تو قضیہ کے ساتھ متحد نہیں ہوگی یوں ہی قضیہ بھی حالت ادراکیہ تصدیقہ کے ساتھ متحد نہیں ہوگا تو متبائنین کا اتحاد بالکل ہی لازم نہیں آئے گا اور جب حالت تصوریہ نفس تصدیق سے متعلق ہوگی تو اس وقت نفس تصدیق کو عارض ہوگی اور عارض ومعروض کا بالذات اتحاد محال ہے تو خلاف مفروض لازم نہیں آئے گا ہاں تصور صورت علمیہ کے معنی میں قضیہ اور حقیقت تصدیق کے ساتھ بالذات متحد ہوتا ہے اور اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے تو یہ جواب بغیر کسی دقت کے تصدیق بمعنی اذعان میں بھی جاری ہوگا۔

تشریح:- ملاحسن نے حل کا خلاصہ یوں پیش کیا ہے تصور وتصدیق کے مابین مبائنت اور اتحاد اس صورت میں ہوگا جبکہ ایک ہی امر کی طرف نسبت کرتے ہوئے مبائنت اور اتحاد کا قول ہو جبکہ ایسا نہیں ہے۔

فرماتے ہیں کہ تصور تصدیق کے ساتھ متحد بھی ہے اور متبائن بھی لیکن وہ تصور جو تصدیق کے ساتھ متحد ہے وہ تصور بمعنی صورت علمیہ اور صورت حاصلہ ہے عام ازیں کہ تصدیق مصدق بہ کے معنی میں ہو یا اذعان کے معنی میں اور وہ تصور جو تصدیق کے مبائن ہے وہ تصور حقیقی ہے جو حالت ادراکیہ کا معنی رکھتا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ حالت تصوریہ ادراکیہ جب قضیہ کے ساتھ متعلق ہوگی تو وہ قضیہ کے ساتھ متحد نہیں ہوگی اسی طرح سے قضیہ بھی حالت ادراکیہ تصدیقیہ کے ساتھ متحد نہیں ہوگا تو ایسے دو امر جو نفس الامر میں مبائن ہیں ان کا اتحاد لازم نہیں آئے گا۔ اسی طرح جب حالت تصوریہ تصدیق سے متعلق ہوگی تو یہ تصدیق کو عارض ہوگی اور عارض ومعروض میں بھی ذاتا مغائرت ہوتی ہے لہٰذا خلاف مفروض (متبائنین کا اتحاد) لازم نہیں آئے گا۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ تصور جو صورت علمیہ کے معنی میں ہوتا ہے وہ قضیہ اور تصدیق کے ساتھ بالذات متحد ہوتا ہے لیکن اس میں کوئی استحالہ اس وجہ سے لازم نہیں آئے گا کہ وہ تصور وتصدیق جو صورت حاصلہ کی قسمیں ہیں ان میں مبائنت ہی نہیں ہے۔

فھٰذا الجواب جار فی التصدیق:- اس عبارت سے ملاحسن نے مصنف پر تعریض کی ہے جو انھوں نے حاشیہ منہیہ میں ذکر کیا ہے کہ شک کی تقریر تصدیق بمعنی مصدق بہ پر منحصر ہے کیونکہ جواب اسی تقدیر پر مبنی ہے۔

ملاحسن فرماتے ہیں کہ مصنف کا یہ قول صحیح نہیں ہے یہ حل جیسے تصدیق بمعنی مصدق بہ پر جاری ہوتا ہے یونہی تصدیق بمعنی اذعان پر بھی جاری ہوسکتا ہے۔

رليس الكل من كل منهما بديهيا والا فانت مستغن عن النظر والتالى باطل فانا نحتاج فى كثير من العلوم الى النظر ولا نظريا صرح بالصفة الكاشفة له بقوله متوقفا على النظر وهذا تعريف له فى المشهور،

قال فى الحاشية الحق ان البداهة والنظرية من صفات العلم فلا يرد انه رب شئ يكون نظريا عند شخص و بديهيا عند اٰخر ومن ثم جوز والصاحب القوة القدسية ان النظريات باسرها تصير بديهية عنده فلا معنى للتوقف ووجه الدفع ان علم كل واحد مغاير بالشخص فيجوز ان يتوقف احدٰهما دون الاٰخر وقد يجاب بالتصرف فى معنى التوقف. انتهى.

ترجمہ:- تصورات اور تصدیقات میں سے ہر ایک بدیہی نہیں ہیں ورنہ تو نظر وفکر سے بے نیاز رہتا اور تالی باطل ہے، اس لئے کہ ہم اکثر علوم میں نظر وفکر کے محتاج ہوتے ہیں اور تصورات وتصدیقات میں سے ہر ایک نظری بھی نہیں ہیں، مصنف نے اپنے قول توقف علی النظر سے اس صفت کی تصریح کی ہے جو نظری کے لئے کاشف ہے اور یہ نظری کی مشہور تعریف ہے۔

اور مصنف نے حاشیہ میں لکھا ہے کہ حق یہ ہے کہ بداہت ونظریت علم کی صفات سے ہیں لہٰذا اب یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کہ ایک ہی شئ بسا اوقات ایک شخص کے نزدیک نظری ہوتی ہے اور دوسرے کے نزدیک بدیہی اور اسی وجہ سے صاحب قوت قدسیہ کے لئے جائز قرار دیا گیا ہے کہ جمیع نظریات ان کے نزدیک بدیہی ہوں تو اب توقف کا کوئی مطلب نہیں ہوگا اعتراض کے اندفاع کی صورت یہ ہے کہ ہر شخص کا علم دوسرے کے علم سے مغایر ہوتا ہے تو یہ ممکن ہے کہ ایک کے لئے توقف علی النظر ہو دوسرے کے لئے نہ ہو۔

تشریح:- مقدمۃ العلم میں کل تین امور مذکور ہوتے ہیں، علم کا بیان حاجت۔ علم کی تعریف۔ علم کا موضوع۔ مصنف کی یہ عبارت اول الذکر دو کے بیان کی تمہید ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جمیع تصورات وتصدیقات بدیہی نہیں ہیں اسی طرح جمیع تصورات وتصدیقات نظری بھی نہیں ہیں بلکہ بعض تصورات وتصدیقات بدیہی ہیں اور بعض نظری، نظری تصورات و تصدیقات کی تحصیل نظر وفکر کے طریقہ سے ہوتی ہے اور نظر وفکر میں غلطی واقع ہوتی ہے لہٰذا ذہن کو خطائی الفکر سے محفوظ رکھنے کے لئے ایک قانون کی حاجت ہے اور وہ قانون منطق ہے۔

یہ ہے منطق کا بیان حاجت اسی سے ہمیں منطق کی رسم بھی معلوم ہو جاتی ہے کہ وہ قانون جو ذہن کو خطائی الفکر سے محفوظ رکھے وہ منطق ہے۔

تصورات وتصدیقات کی بداہت ونظریت میں کل نو احتمالات عقلیہ پائے جاتے ہیں تفصیل یہ ہے (۱) جمیع

تصورات وتصدیقات بدیہی ہوں۔ (۲) جمیع تصورات وتصدیقات نظری ہوں۔ (۳) جمیع تصورات بدیہی ہوں، جمیع تصدیقات نظری ہوں۔ (۴) جمیع تصورات نظری ہوں جمیع تصدیقات بدیہی ہوں۔ (۵) جمیع تصورات بدیہی ہوں بعض تصدیقات بدیہی ہوں بعض نظری (۶) جمیع تصورات نظری ہوں بعض تصدیقات بدیہی ہوں بعض نظری۔ (۷) جمیع تصدیقات بدیہی ہوں بعض تصورات بدیہی ہوں۔ (۸) جمیع تصدیقات نظری ہوں بعض تصورات بدیہی ہوں بعض نظری۔ (۹) بعض تصورات وتصدیقات بدیہی ہوں بعض تصورات وتصدیقات نظری ہوں۔

مذکورہ احتمالات میں سے اشاعرہ کے نزدیک پہلا احتمال اور جہم بن صفوان کے نزدیک دوسرا احتمال امام رازی کے نزدیک پانچواں احتمال متقدمین حکماء کے نزدیک ساتواں احتمال معتبر ہے، جب کہ متاخرین حکماء اور محققین متکلمین اور خود مصنف نے نویں احتمال کو پسند فرمایا ہے اور بقیہ احتمالات میں مذاہب مشہور نہیں ہیں۔

ماتن نے اپنے قول **لیس الکل مِن کل منهما بدیهیا** سے دو دعوے کئے ہیں پہلا یہ ہے کہ جمیع تصورات بدیہی نہیں ہیں، دوسرا یہ ہے کہ جمیع تصدیقات بدیہی نہیں ہیں مصنف نے اختصار کے پیش نظر دونوں کو ایک ساتھ جمع کر دیا ہے اور اس لئے بھی کہ جمیع تصورات وتصدیقات کے عدم بداہت کی دلیل بھی ایک ہی ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ کل کے کل تصورات وتصدیقات بدیہی نہیں ہیں ورنہ ہم ہر تصور وتصدیق کی تحصیل میں نظر وفکر سے بے نیاز ہوتے حالانکہ تالی باطل ہے (جمیع تصورات وتصدیقات کی تحصیل میں نظر وفکر سے بے نیاز ہونا)

اس لئے کہ بہت سارے تصورات ایسے ہیں جن کی تحصیل میں ہمیں نظر وفکر کی حاجت ہے، جیسے کہ ملک، جن، فرشتہ، انسان، حیوان، ہوا وغیرہ کے تصورات یوں ہی بہت ساری ایسی تصدیقات ہیں جن کی تحصیل میں ہمیں نظر وکسب کی ضرورت ہے۔ جیسے حدوثِ عالم کی تصدیق اور صانع عالم کے وجود کی تصدیق۔

لہٰذا معلوم ہوا کہ سارے کے سارے تصورات وتصدیقات بدیہی نہیں ہیں۔

اسی طرح سے ماتن نے اپنے قول **ولا نظریا** سے بھی دو دعوے کئے ہیں پہلا دعویٰ یہ ہے کہ سارے تصورات نظری نہیں ہیں، دوسرا یہ ہے کہ ساری تصدیقات نظری نہیں ہیں، یہاں بھی اشتراک فی الدلیل اور اختصار کے پیش نظر دونوں دعوؤں کو ایک ساتھ جمع کیا گیا ہے۔

جمیع تصورات وتصدیقات کی عدم نظریت کی دلیل آگے آرہی ہے۔

جمیع تصورات وتصدیقات کی عدم بداہت کی ایک دلیل وہ ہے جو صاحب شمسیہ نے پیش کیا ہے جسے صاحب قطبی نے ذکر کیا ہے کہ تصورات وتصدیقات میں سے ہر ایک بدیہی نہیں ہیں ورنہ اشیاء میں سے کوئی شئی ہمارے لئے مجہول نہ رہتی حالانکہ بہت ساری اشیاء ایسی ہیں جو ہمارے لئے مجہول ہیں۔

لیکن صاحب سلم کو یہ دلیل پسند نہیں ہے اس لئے اسے ترک کر کے دوسری دلیل استعمال کیا ہے۔

متوقفا علی النظر:— اس عبارت سے مصنف نے نظری کے مفہوم کی توضیح کی ہے فرماتے ہیں کہ نظری وہ ہے جس کا حصول نظر وکسب پر موقوف ہو۔

ملاحسن کہتے ہیں کہ یہ نظری کی مشہور تعریف ہے۔

قال فی الحاشیة الحق ان البداهة و النظرية:—

اس عبارت کا مفہوم سمجھنے سے پہلے یہ جان لینا چاہئے کہ بداہت ونظریت کے سلسلہ میں مناطقہ کے مابین ایک اختلاف یہ ہے کہ بداہت ونظریت علم کی صفت ہیں یا معلوم کی یا دونوں کی۔

محققین مناطقہ اور مصنف کا قول یہ ہے کہ بداہت ونظریت علم کی بالذات صفت ہیں معلوم کی بالتبع صفت ہیں جب کہ بعض مناطقہ کا خیال اس کے برعکس ہے، مثلاً سید میر شریف جرجانی کا قول یہ ہے کہ بداہت ونظریت معلوم کی بالذات صفت ہیں اور علم کی بالتبع صفت ہیں ملاحسن ابھی متصلاً یہ ثابت کریں گے کہ بداہت ونظریت دونوں کی بالذات صفت ہیں۔

ملاحسن عبارت مذکورہ سے فرماتے ہیں کہ مصنف نے حاشیہ میں کہا ہے کہ حق یہ ہے کہ بداہت ونظریت علم کی بالذات صفت ہیں لیکن واسطہ فی العروض کے طریقہ پر معلوم بھی بداہت ونظریت سے مجازاً اور بالتبع متصف ہوتا ہے۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ نظر وفکر سے مقصود معلومات کا علم وانکشاف ہوتا ہے نہ کہ نفس معلومات من حیث ھی ھی کیونکہ ذہن میں نظر وفکر سے علم ہی حاصل ہوتا ہے اور نظر وفکر پر جو شی مرتب ہوتی ہے وہی مقصود ہوتی ہے، لہٰذا نظر وفکر سے علم ہی مقصود ہوگا تو نظریت بالذات علم کی صفت ہوگی اور بداہت کو نظریت کے مقابلے میں رکھا جاتا ہے۔ لہٰذا یہ بھی علم کی بالذات صفت ہوگی۔

ہاں یہ ضرور ہے کہ علم کے واسطے سے معلوم بھی بداہت ونظریت سے متصف ہوتا ہے مثلاً کسی معلوم کا علم بدیہی ہوگا تو علم کی بداہت کے واسطے سے معلوم بھی بالتبع بدیہی ہو جائے گا اگر کسی معلوم کا علم نظری ہوگا تو علم کی نظریت کے واسطے سے معلوم بھی بالتبع نظری ہو جائے گا۔

میر سید شریف کی دلیل یہ ہے کہ نظر وفکر سے اولاً اور بالذات معلوم کا ہی حصول ہوتا ہے من حیث ھی ھی لہٰذا بداہت ونظریت بالذات معلوم ہی کی صفت ہیں نہ کہ علم کی۔

فلا یرد انه رب شیٔ:—

اس عبارت سے ملاحسن نے ایک اعتراض کا جواب پیش کیا ہے، اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ نظری کی جو تعریف

توقف علی النظر سے کی گئی ہے یہ صحیح نہیں ہے اس لئے کہ ایک شئی بعض کے نزدیک نظری ہوتی ہے جب کہ وہی شئی دوسرے کے نزدیک نظری نہیں ہوتی ہے بلکہ بدیہی ہوتی ہے اسی لئے تو قدسی صفات بزرگوں کے بارے میں کہا گیا ہے کہ ان کے نزدیک کوئی شئی نظری ہوتی ہی نہیں ہے کیونکہ یہ ایسے لوگ ہوتے ہیں جنھیں جمیع مطالب کا حصول بلافکر ونظر کے ہوجاتا ہے لہٰذا یہاں توقف علی النظر کا معنی نہیں پایا گیا کیوں کہ نظری میں توقف علی النظر کا معنی ہوتا ہے کہ بغیر نظر وفکر کے مطلوب کا حصول نہ ہو اور صاحب قوت قدسیہ کے لئے بلانظر کے حصول ہو رہا ہے لہٰذا نظری کی تعریف توقف علی النظر سے کرنا صحیح نہیں ہے۔

وجه الدفع ان علم كل واحد:-

اس عبارت سے ملاحسن نے اعتراض کا جواب پیش کیا ہے فرماتے ہیں کہ بداہت ونظریت بالذات علم کی صفت ہیں اور ہر شخص کا علم دوسرے کے علم کے مغایر ہے ایسا ہوسکتا ہے کہ کسی کا علم بدیہی ہو نظر وفکر پر موقوف نہ ہو۔ جیسے کہ وہ شخص جس کے پاس قوت قدسیہ ہو اور ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ کسی کا علم نظری ہو فکر ونظر پر موقوف ہو جیسے کہ وہ شخص جس کے پاس قوت مذکورہ نہ ہو لہٰذا ایسے شخص کا علم جو ہوگا وہ نظری ہوگا نظر وکسب پر موقوف ہوگا لہٰذا نظری کا بدیہی ہونا لازم نہیں آئے گا۔

قد يجاب بالتصرف فى معنى التوقف:-

ملاحسن نے اس عبارت سے مذکورہ اعتراض کا ایک دوسرا جواب پیش کیا ہے فرماتے ہیں کہ نظری کی تعریف میں توقف علی النظر سے مراد لو لاہ لا متنع کا توقف نہیں ہے جس میں موقوف علیہ کے عدم سے موقوف کا عدم لازم ہوتا ہے بلکہ مصحح دخول فا کا توقف ہے جسے اذا وجد فوجد کہا جاتا ہے جس میں موقوف علیہ کے عدم سے موقوف کا عدم لازم نہیں ہوتا بلکہ جب موقوف علیہ پایا جاتا ہے تو موقوف بھی پالیا جاتا ہے اگر چہ اس میں یہ بھی ممکن ہوتا ہے کہ موقوف بغیر موقوف علیہ کے پالیا جائے۔ جیسے کہ غسل کنویں کا پانی ہو جب بھی پایا جاتا ہے اور نہ ہو جب بھی پایا جاتا ہے تو جس کے پاس قوتِ قدسیہ نہیں ہے اس کا معلوم نظری تحقق نظر کے بعد پایا جائے گا اور جس کے پاس قوتِ قدسیہ ہے اس کا معلوم بلانظر کے پایا جائے گا۔

اقول بتوفيق الله تعالىٰ و توقيفه ان تحقيق المقام ان وجود الطبائع النوعية يتقدم علىٰ وجودات الاشخاص سواء كانت فى الخارج او فى الذهن فقد يكون التقدم طبعيا كما قالوا فى وجود الطبيعة للصورة الجسمية فانها علة لوجود الهيولىٰ ووجود الهيولىٰ علة للوجود الشخصى لتلك الصورة و علة العلة علة فيكون وجود طبيعة الجسميه علة لوجود الشخصية وقد يكون مستتبعا محضا كما فى وجود الانسان المطلق و شخصه.

ترجمه:- میں اللہ تعالیٰ کی توفیق اور اس کے واقف کرانے سے کہتا ہوں کہ طبائع نوعیہ کا وجود افراد کے وجود پر مقدم ہے عام ازیں کہ افراد کا وجود خارج میں ہو یا ذہن میں تو کبھی یہ تقدم طبعی ہوتا ہے جیسا کہ فلاسفہ نے کہا ہے کہ صورت جسمیہ کی طبیعت کا وجود ھیولیٰ کے وجود کے لئے علت ہے اور ھیولیٰ کا وجود صورت جسمیہ کے وجود شخصی کے لئے علت ہے اور علت کی علت علت ہوتی ہے تو صورت جسمیہ کا وجود صورت جسمیہ کے وجود شخصی کے لئے علت ہو جائے گا اور طبیعت نوعیہ کا تقدم کبھی متبوع محض کے درجہ میں ہوتا ہے جیسے کہ مطلق انسان کے وجود کا تقدم انسان متشخص پر۔

تشریح:- حاشیۂ منھیہ میں مصنف نے جو یہ کہا ہے کہ بداہت ونظریت علم کی صفات سے ہیں فاضل شارح ملاحسن اپنے قول اقول سے اس کا رد کرنا چاہتے ہیں لیکن رَد سے قبل ایک قائدہ کلیہ کا اثبات کر رہے ہیں جس پر رد کی تقریر مبنی ہے۔

فرماتے ہیں کہ طبیعت نوعیہ یعنی ماہیت کا وجود افراد کے وجود پر مقدم ہوتا ہے خواہ افراد خارج میں موجود ہوں یا ذہن میں اگر افراد کا وجود خارج میں ہے تو افراد کی ماہیت کا وجود خارج میں افراد کے وجود پر مقدم ہوگا اور اگر افراد ذہن میں ہوں تو افراد کی ماہیت کا وجود ذہن میں افراد کے وجود پر مقدم ہوگا بالکل اسی قیاس پر جیسے کہ صورت جسمیہ کی طبیعت و ماہیت کا وجود ھیولیٰ کے وجود کے لئے علت ہوتا ہے اور ھیولی کا وجود صورت جسمیہ کے وجود شخصی کے لئے علت ہوتا ہے چونکہ شئ کی علت کی علت نفس شئ کی علت ہوتی ہے لہٰذا صورت جسمیہ کی طبیعت کا وجود خود صورت جسمیہ کے وجودِ شخصی یعنی متعین اور متشخص صورت جسمیہ کے وجود کے لئے علت ہو جائے گا۔

فلاسفہ حضرات نے یہ دعویٰ دلیل سے ثابت کیا ہے کہ ھیولیٰ اپنے وجود میں صورت جسمیہ کی ماہیت کا محتاج ہوتا ہے اور صورت جسمیہ اپنے تشخص اور تشکل میں ھیولیٰ کی محتاج ہے لہٰذا صورت جسمیہ کی ماہیت ھیولیٰ پر مقدم ہے اور ھیولیٰ صورت جسمیہ کے اشخاص پر مقدم ہے تو صورت جسمیہ کی ماہیت صورت جسمیہ کے اشخاص پر مقدم ہوگی۔

فقد یکون التقدم طبعیاً:-

اس عبارت سے ملاحسن کہتے ہیں کہ ماہیت پر افراد کا جو تقدم ہوتا ہے یہ کبھی تقدم طبعی ہوتا ہے یعنی متاخر اپنے وجود میں متقدم کا محتاج ہو لیکن متقدم کے وجود سے متاخر کا وجود لازم نہ ہو جیسے کہ ایک کا تقدم دو پر یا جیسے کہ صورت جسمیہ کی ماہیت کا تقدم ھیولیٰ کے وجود پر۔

واضح رہے کہ تقدم ذاتی کی دو قسمیں ہیں۔ تقدم طبعی۔ تقدم علی۔

تقدم علی:- اس تقدم ذاتی کو کہتے ہیں جس میں متقدم کے وجود سے متاخر کا وجود لازم ہو یعنی متاخر اور متقدم کے مابین علیت کا علاقہ پایا جائے جیسے کہ وجود نہار پر طلوع شمس کا تقدم تقدم علی ہے۔

تقدم طبعی اور علی میں مابہ الامتیاز یہ ہے کہ اول میں متقدم کے وجود سے متاخر کا وجود لازم نہیں ہوتا جبکہ ثانی میں لازم ہوتا ہے۔

وقد یکون مستتبعا محضا:- اور کبھی ماہیت کا تقدم افراد واشخاص پر مستتبع محض کے درجہ میں ہوتا ہے۔ یعنی متقدم متبوع ہوتا ہے اور متاخر تابع ہوتا ہے اور دونوں کے مابین علاقۂ علیت نہیں پایا جاتا ہے جیسے انسان مطلق کے وجود کا تقدم، شخص انسان کے وجود پر کیونکہ یہاں طبیعت نوعیہ یعنی ماہیت انسانیہ کا وجود متبوع ہے اور انسان کے فرد متشخص ومتعین مثلاً زید کا وجود تابع ہے، یہاں دونوں میں سے کوئی بھی کسی کے لئے علت ومعلول نہیں، البتہ دونوں کسی تیسری علت کے معلول ہیں۔

وبالجملة یکون الاول اسبق من الثانی وتوقف الاول علی علته وترتبه علیها اسبق علی توقف الثانی علی علته وترتبه علیها ولا شک ان التوقف والترتب نسبة و تغایر النسبة بتغایر المنتسبین فتوقف وجود الطبیعة علی علته امرٌ مغایر لذاته لتوقف وجود الشخصیة علیها.

ترجمہ:- اور حاصل یہ ہے کہ اول ثانی سے سابق ہے اور اول کا اپنی علت پر توقف اور ترتب دوسرے کے اپنی علت پر توقف وترتب سے سابق ہے اور کوئی شک نہیں ہے کہ توقف اور ترتب نسبت ہیں اور منتسبین کے تغایر سے نسبت کا تغایر ہوتا ہے تو اپنی علت پر طبیعت کے وجود کا توقف ایسا امر ہے جو شخصیہ کے وجود کے اپنی علت پر توقف کے بالذات مغایر ہے۔

تشریح:-

عبارت کا مطلب یہ ہے کہ طبیعت نوعیہ کا وجود افراد واشخاص کے وجود پر مقدم ہے اسی طرح سے طبیعت نوعیہ کا اپنی علت پر توقف وترتب بھی مقدم ہے اشخاص وافراد کے اپنی علت پر توقف وترتب سے۔ اور فرماتے ہیں کہ توقف اور ترتب نسبت کا نام ہے اور منتسبین کے تغایر سے نسبت میں تغایر ہوتا ہے۔

لہٰذا طبیعت (موقوف) اور اس کی علت (موقوف علیہ) کے درمیان جو توقف ہے وہ مغائر ہے اس توقف کے جو اشخاص اور ان کی علت کے مابین ہے۔

اس عبارت سے مصنف کا مدعا سمجھنے سے پہلے واسطہ فی العروض اور واسطہ فی الثبوت کو سمجھ لینا چاہئے۔

اس کے پہلے اس بحث کی تفصیل پیش کی گئی ہے لیکن تسہیل فہم کے لئے دوبارہ اس کا اجمالی ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے۔

واسطه فی العروض:- اس واسطہ کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ سے ذوالواسطہ میں مجازاً کوئی صفت مانی جائے۔

اس میں وصفِ عارض سے واسطہ حقیقتاً متصف ہوتا ہے اور ذوالواسطہ تبعاً متصف ہوتا ہے یعنی اس میں ہمیشہ

صرف ایک ہی صفت ہوتی ہے جس سے صرف واسطہ ہی متصف ہوتا ہے جیسے کہ صندوق میں بند چیز کی حرکت کے لئے صندوق کی حرکت واسطہ فی العروض ہے تو یہاں ایک ہی حرکت ہے جو صندوق کی صفت ہے اور جو چیز اس میں بند ہے حقیقتاً اس کی صفت نہیں ہے۔

واسطه فی الثبوت: — اس واسطہ کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ سے ذوالواسطہ میں حقیقتاً کوئی صفت پیدا ہو جائے۔

واسطہ فی الثبوت کی دو صورت ہوتی ہے ایک صورت میں وصف سے واسطہ اور ذوالواسطہ دونوں حقیقتاً متصف ہوتے ہیں جیسے قلم کی حرکت کے لئے ہاتھ کی حرکت واسطہ فی الثبوت ہے تو یہاں حرکت سے ہاتھ اور قلم دونوں حقیقتاً متصف ہیں اور دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ وصفِ عارض سے صرف ذوالواسطہ متصف ہوتا ہے۔

واسطہ بالکل ہی متصف نہیں ہوتا بلکہ صرف سفیر محض ہوتا ہے جیسے صباغ جب کپڑا رنگتا ہے تو رنگ سے صرف کپڑا متصف ہوتا ہے نہ کہ صباغ۔

یہ ذہن نشین کر لینے کے بعد ملا حسن کا مدعا آسانی سے سمجھا جا سکتا ہے۔

فرماتے ہیں کہ ماہیت اور طبیعت کا اپنی علت پر توقف اور شئ ہے اور اشخاص و افراد کا اپنی علت پر توقف اور ترتب اور شئ ہے یعنی دونوں توقف میں مغایرت قطعی اور یقینی ہے یعنی توقف اور ترتب سے طبیعت مطلقہ بذاتہ متصف ہوتی ہے اور افراد و اشخاص بھی بذاتہ متصف ہوتے ہیں لہٰذا دونوں میں سے کسی کا بھی توقف دوسرے کے توقف و ترتب کے تابع نہیں ہو سکتا ایسی طبیعت جو کہ واسطہ فی العروض میں ذوالواسطہ کے لئے ہوتی ہے بلکہ واسطہ فی الثبوت کی شقِ اول کے طریقہ پر دونوں بالذات حقیقتاً توقف و ترتب سے متصف ہوتے ہیں۔

واذا تمهد هذا فنقول ان المكتسب انما يكون الطبائع الكلية فان الجزئيات لاتكون كاسبة ولا مكتسبة كما سياتى تحقيقه والكاسب علة للوجود الذهنى للمكتسب فالطبائع الكلية التى هى مرتبة المعلوم من المكتسب اذا قيست الىٰ علتها تكون اسبق بالتوقف والترتب بالنظر الىٰ علتها و هى الكاسب والطبائع الجزئية القائمة بالذهن التى هى مرتبة، العلوم تكون مسبوقة بهما بالنظر اليها ولا يكون الاول واسطة فى العروض للثانى فان الوصف لا يتعدد فيها وههنا تعدد وصف التوقف والترتب كما بينابل انما يتصور الواسطة فى الثبوت.

ترجمه: — اور جب یہ تمہید ہوگئی تو ہم کہتے ہیں کہ طبائع کلیہ ہی مکتسب ہوتی ہیں کیونکہ جزئیات نہ کاسب ہوتی ہیں نہ مکتسب جیسا کہ عنقریب اس کی تحقیق آئے گی اور کاسب مکتسب کے وجود ذہنی کے لئے علت ہے تو وہ طبائع کلیہ جو معلوم کے درجے میں ہیں یعنی مکتسب جب ان کی علت کی جانب قیاس کیا جائے گا تو اپنی علت کی طرف نظر کرتے ہوئے توقف و

ترتب کے لحاظ سے سابق ہوں گی اور طبائع کلیہ کی علت کاسب ہے اور وہ طبائع جزئیہ جوذہن کے ساتھ قائم ہیں اور علوم کے درجے میں ہیں وہ ان دونوں (توقف وترتب) میں اپنی علت کی طرف نظر کرتے ہوئے مسبوق ہوں گی تو اول ثانی کے لئے واسطہ فی العروض نہیں ہوگا کیونکہ واسطہ فی العروض میں وصف کا تعدد نہیں ہوتا ہے اور یہاں پر توقف وترتب کے وصف میں تعدد ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے بلکہ یہاں پر واسطہ فی الثبوت ہی متصور ہوگا۔

تشریح:- مناطقہ یہ کہتے ہیں کہ کلی ہی کاسب اور مکتسب ہوتی ہے اور جزئی نہ کاسب ہوتی ہے نہ مکتسب جزئی کاسب اس لئے نہیں ہوتی ہے کہ جو کسی دوسری شی کے لئے کاسب ہو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ فکر ونظر اور ترتب کے قابل ہو اور جزئی میں ترتیب نہیں ہوتی ہے لہٰذا اس میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ اس سے کسی شئی کا حصول ہو اور جزئی مکتسب اس لئے نہیں ہوتی کہ اگر مکتسب ہوگی تو اس کے لئے کوئی کاسب ضرور ہوگا جس سے کہ جزئی کی تحصیل ہو اب کاسب یا جزئی ہوگا یا کلی اگر جزئی ہے تو وہ دو حال سے خالی نہیں ہوگا یا تو کاسب اور مکتسب میں عینیت ہوگی یا غیریت ہوگی اگر عینیت ہے تو یہ دور کو مستلزم ہے اگر غیریت ہے تو پھر دونوں میں مباینت پائی جائے گی اور ایک امر مبائن سے دوسرے امر مبائن کی تحصیل نہیں ہوسکتی اور اگر کاسب کلی ہے تو پھر وہ عام ہوگا اور عام سے خاص کی معرفت نہیں ہوتی۔

مقصود کا خلاصہ یہ ہے کہ طبیعت نوعیہ کا وجود وجود شخصیہ پر سابق ہے اور طبیعت نوعیہ کا علت پر توقف شخصیہ کے علت پر توقف کے مغایر ہے اور مکتسب طبائع کلیہ ہی ہوتی ہیں نہ کہ طبائع جزئیہ کیوں کہ جزئی کاسب اور مکتسب نہیں ہوتی اور کاسب مکتسب کے وجود ذہنی کے لئے علت ہے تو وہ طبائع کلیہ جو معلوم کے درجے میں ہیں اپنی علت سے مسبوق اور متاخر ہوں گی اور افراد شخصیہ سے مقدم ہوں گی۔ اور طبیعت کلیہ توقف اور احتیاج الی العلۃ میں افرادِ شخصیہ کے لئے واسطہ فی العروض نہیں ہوگی کیوں کہ واسطہ فی العروض میں وصف میں تعدد نہیں ہوتا، جیسے کہ جالس سفینہ، کیوں کہ حرکت واحدہ سفینہ کی طرف بالذات منسوب ہے اور جالس سفینہ کی طرف بالعرض تو یہاں پر حرکت میں کوئی تعدد نہیں ہے۔

لیکن طبیعت نوعیہ اور شخصیہ میں ترتب اور توقف کا تعدد موجود ہے اس لئے کہ شخصیہ کا وجود طبیعت کلیہ پر موقوف ہے اور طبیعت کلیہ اپنی علت پر موقوف ہے لہٰذا یہاں پر واسطہ فی الثبوت کی شق اول متحقق ہوگی اور توقف سے علم اور معلوم دونوں بالذات متصف ہوں گے۔

فحینئذ ما قال المصنف ان البداهة والنظرية من صفات العلم باطل فان الظاهر منه الحصر فان كونهما صفتين للعلم لا ينكر فالحق انهما صفتان للعلم والمعلوم كليهما بالذات بمعنى نفى الواسطة فى العروض والمعلوم فقط بمعنى نفى الواسطة مطلقا فان التوقف له عليها بالنظر الٰى ذاته وللعلم بعد توقف مرتبة وجود الطبيعة التى هى مرتبة وجود المعلوم

بعدیه بالذات فیتحقق الواسطة فی الثبوت.

ترجمہ:- تو اس وقت جو مصنف نے کہا ہے کہ بداھت ونظریت علم کی صفات سے ہیں باطل ہے کیونکہ مصنف کی عبارت سے ظاہر حصر ہے حالانکہ ہم ان دونوں کے صفت علم ہونے کے منکر نہیں ہیں۔

تو حق یہ ہے کہ بداہت ونظریت علم اور معلوم دونوں کی بالذات صفت ہیں واسطہ فی العروض کی نفی کے معنی میں اور صرف معلوم کی صفت ہیں مطلق واسطہ کی نفی کے معنی میں (واسطہ فی العروض والثبوت) کیوں کہ معلوم کا توقف علت پر ذات معلوم کی طرف نظر کرتے ہوئے ہے اور بداہت ونظریت علم کی صفت ہیں اس مرتبہ طبیعت کے توقف کے بعد جو کہ معلوم کا مرتبہ ہے اور یہ بعدیت بالذات ہے تو علم میں واسطہ فی الثبوت متحقق ہوگا۔

تشریح:- ملاحسن کہتے ہیں کہ ہماری مذکورہ تحقیق سے یہ ثابت ہوگیا کہ مصنف کا یہ قول ایک باطل قول ہے کہ بداہت ونظریت صرف علم ہی کی بالذات صفت ہیں کیونکہ مصنف کی عبارت سے انحصار ظاہر ہوتا ہے حالانکہ ہم بھی اس کا اعتراف کرتے ہیں کہ بداہت ونظریت علم کی صفت ہیں۔ لیکن ہم انحصار کے قائل نہیں ہیں بلکہ ہم کہتے ہیں کہ بداہت ونظریت علم اور معلوم دونوں کی بالذات صفت ہیں اور حق بھی یہی ہے کہ بداہت ونظریت دونوں کی بالذات صفت ہیں، واسطہ فی العروض کی نفی کے معنی میں اور بلا واسطہ صرف معلوم کی صفت ہیں کیونکہ معلوم کا توقف اپنی علت یعنی کاسب پر بالذات ہے، بیچ میں کوئی واسطہ نہیں اور علم کی صفت ہیں جبکہ اس سے پہلے وجود طبیعت یعنی مرتبہ وجود معلوم اپنی علت پر موقوف ہو جائے اس توقف کے بعد یہ علم کی صفت ہونگی واضح رہے کہ یہاں بعد سے بعدیت بالذات یعنی تأخر ذاتی مراد ہے تاخر زمانی مراد نہیں تو اس صورت میں بداہت اور نظریت سے معلوم اور علم دونوں متصف ہوں گے البتہ ذات معلوم علم کے لئے واسطہ فی الثبوت ہوگی۔

والا لدار فیلزم تقدم الشی علی نفسه بمرتبتین بل بمراتب غیر متناهیة فان الدور مستلزم للتسلسل توضیح بیان الاستلزام یکون بثلث مقدمات مسلمة بدیهیة الاولی ان ذات الشیٔ نفسه والثانیة ان الموقوف والموقوف علیه یجب ان یکونا متغایرین والثالثة ان الحکم الثابت للشیٔ ثابت لذاته.

ترجمہ:- ورنہ دور لازم آئے گا تو دو مرتبوں سے بلکہ غیر متناہی مراتب سے شی کا تقدم اپنی ذات پر لازم آئے گا کیونکہ دور تسلسل کو مستلزم ہے۔ استلزام تسلسل کی توضیح تین ایسے مقدمات سے ہوگی جو مسلم الثبوت اور بدیہی ہیں، پہلا مقدمہ یہ ہے کہ ذات شی نفس شی ہے دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ موقوف اور موقوف علیہ کے لئے ضروری ہے کہ ایک دوسرے کے مغایر ہوں تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ جو حکم شی کے لئے ثابت ہوگا وہ ذات شی کے لئے بھی ثابت ہوگا۔

تشریح:- **والا لدار:**- ماتن نے اس عبارت سے جمیع تصورات وتصدیقات کے نظری نہ ہونے کی دلیل پیش

کی ہے فرماتے ہیں کہ سارے کے سارے تصورات وتصدیقات نظری نہیں ہیں ورنہ دور لازم آئے گا اور دور محال ہے۔

دور کے محال ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگر بطریق دور کسی شئ نظری کا اکتساب ہو تو دو مرتبہ سے بلکہ غیر متناہی مراتب سے شئ کا تقدم اپنی ذات پر لازم آئے گا کیونکہ دور تسلسل کو مستلزم ہوتا ہے۔

یہ بحث سمجھنے سے پہلے دور کا مفہوم اور اس کی قسموں اور اس کے کچھ متعلقات کا ذہن نشین کر لینا ضروری ہے۔

دور کی تعریف: —توقف الشئ علی ما یتوقف علی ذالک الشئ کسی شئ کا ایسی شئ پر موقوف ہونا کہ وہ شئ خود اس شئ پر موقوف ہو۔

دور کے اقسام: —دور کی دو قسمیں ہیں: (۱) دور مصرّح (۲) دور مضمر۔

دور مصرّح: —وہ دور ہے جس میں شئ کا توقف نفس شئ پر ایک درجے سے ہو جیسے آ موقوف ہو ب پر اور بؔ موقوف ہو آ پر۔

دور مضمر: —وہ دور ہے جس میں شئ کا توقف نفس شئ پر دو درجے سے ہو یا کثیر درجات سے ہو جیسے آ موقوف ہو ب پر ب موقوف ج پر ج موقوف ا پر۔

یہاں یہ خیال رہے کہ دور کی قسم اول میں شئ کا تقدم نفس شئ کے اوپر دو مرتبوں سے ہوتا ہے اور قسم ثانی میں شئ کا تقدم نفس شئ پر کثیر مراتب سے ہوتا ہے۔

اور یہ بھی یاد رکھنا ضروری ہے کہ جو شئ موقوف علیہ سے مقدم ہوتی ہے وہ موقوف علیہ سے ایک مرتبے میں مقدم ہوتی ہے اور موقوف سے دو مرتبوں میں مقدم ہوتی ہے جیسے آ اگر ب پر موقوف ہو تو بؔ موقوف علیہ ہوگا اور موقوف علیہ موقوف سے مقدم ہوتا ہے لہٰذا بؔ آ سے مقدم ہوگا اور ب کا آ پر یہ تقدم ایک مرتبے سے ہوگا پھر بؔ اگر موقوف ہو جائے آ پر تو اب آ موقوف علیہ ہوگا اور ب سے مقدم ہوگا اور آ کا ب پر یہ تقدم ایک مرتبے سے ہوگا اور چوں کہ دونوں آ ایک ہی ہیں لہٰذا آ کا آ پر تقدم دو مرتبوں سے ہوگا لہٰذا لازم آیا کہ شئ کا تقدم خود شئ پر اس دور مصرح میں دو مرتبوں سے ہو جائے۔ اور شئ اپنے وجود سے پہلے ہی موجود ہو جائے۔

اور دور کی قسم ثانی جو کہ دور مضمر ہے اس میں شئ کا تقدم شئ پر کم از کم تین اور زیادہ سے زیادہ غیر متناہی مراتب سے لازم آتا ہے دور تسلسل کو مستلزم ہوتا ہے اور تسلسل بھی محال ہے کیوں کہ اس میں امور غیر متناہیہ کا دفعۃ واحدۃ استحضار لازم آتا ہے جو کہ امر محال ہے۔

بہر حال دور میں شئ کا تقدم نفس شئ پر دو مرتبوں سے لازم آتا ہے اور یہ تقدم کا سب سے کم تر درجہ ہے اور انتہائی درجہ یہ ہے کہ غیر متناہی مراتب سے **تقدم الشئ علی نفسه** کا استحالہ لازم آتا ہے اسے ثابت کرنے کے لئے ملا حسن نے تین تسلیمی واقعی مقدمات کو بیان کیا ہے پہلا مقدمہ یہ ہے کہ ذات شئ اور شئ میں عینیت ہے دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ موقوف اور

موقوف علیہ میں مغائرت ہے، تیسرا یہ ہے کہ جو حکم شئ کے لئے ثابت ہے وہ نفس شئ کے لئے بھی ثابت ہے۔
دور تسلسل کو مستلزم ہوتا ہے اور تسلسل باطل ہے۔
بطلان تسلسل پر آگے دلیل آرہی ہے۔

وبعد تمهيدها نقول ان ا اذا كان موقوفا علىٰ ب و ب على ا فيلزم ان يكون ا موقوفاً على ذاته والموقوف والموقوف عليه متغايران فيكون ا و ذاته متغايرين فيحصل ح امران في نفس الامر ثم ان ا و ذاته متحدان بحكم المقدمة الاولىٰ فكما توقف ا على ذاته يتوقف ذاته على ذاتها بحكم المقدمة الثالثة فيلزم توقف ذات ا على ذاتها و الموقوف والموقوف عليه متغايران فيكون ذات ا و ذات ذات ا متغايرين فيحصل ثلثة امور موجودة مرتبة وهكذا فيلزم امور موجودة غير متناهية مرتبة وهو التسلسل وحينئذٍ يلزم تقدم الشئ على نفسه بمراتب غير متناهية باستعانة تلك المقدمات بالضرور.

ترجمہ:- اس تمہید کے بعد ہم کہتے ہیں کہ آ جب بؔ پر موقوف ہوگا اور ب ا پر موقوف ہوگا تو لازم آئے گا کہ ا اپنی ذات پر موقوف ہو جائے اور موقوف موقوف علیہ متغایر ہوتے ہیں تو ا اور ذات ا دونوں متغایر ہوں گے تو اس وقت نفس الامر میں دو امر (ا اور ذات ا) حاصل ہوں گے پھر پہلے مقدمے کی رو سے ا اور ذات ا دونوں متحد ہوں گے تو جیسے ا موقوف ہے اپنی ذات پر تو ا کی ذات موقوف ہوگی اپنی ذات پر تیسرے مقدمے کی رو سے تو ذات ا کا توقف اپنی ذات پر لازم آئے گا اور موقوف موقوف علیہ متغایر ہوتے ہیں تو ا کی ذات اور ا کی ذات کی ذات متغایر ہوں گے تو اب تین امور (ا، ذات ا، ذات ذات ا) حاصل ہوں گے جو موجود اور مرتب ہوں گے تو لازم آئے گا کہ ایسے امور موجود ہوں جو غیر متناہی مرتب ہوں اور یہی تسلسل ہے اور اس وقت ان مقدمات کی استعانت سے غیر متناہی مراتب سے شئ کا تقدم اپنی ذات پہ لازم آئے گا۔

تشریح:- شارح نے مقدمات ثلثہ کی تمہید کے بعد یہاں سے یہ ثابت کیا ہے کہ دور تسلسل کو مستلزم ہے بلفظ دیگر دور کی صورت میں لازم آئے گا کہ شئ اپنی ذات پر غیر متناہی مراتب سے مقدم ہو جائے۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ مثلاً "ا" جب "ب" پر موقوف ہو اور "ب" بھی "ا" پر موقوف ہو تو لازم آئے گا کہ "ا" اپنی ذات پر موقوف ہو جائے تو نفس "ا" یہاں موقوف ہوا اور "ا" کی ذات موقوف علیہ ہوئی اور چونکہ مقدمہ ثانیہ یہ ہے کہ موقوف اور موقوف علیہ کے درمیان مغایرت ضروری ہے لہٰذا "ا" اور اس کی ذات کے درمیان مغایرت ہوگی اور نفس الامر میں "ا" اور اس کی ذات دو امر متغایر ہوں گے اور مقدمہ اولیٰ چونکہ یہ تھا کہ ذات شئ اور نفس شئ ایک ہی چیز ہے اس بنیاد پر یہاں نفس "ا" اور اسکی ذات ایک ہی شئ ہوگی اور دونوں میں اتحاد ہوگا اور مقدمہ ثالثہ یہ تھا کہ جو حکم خود شئ (نفس شئ) کے لئے ثابت ہوگا وہی

حکم بعینہ اس کی ذات کے لئے بھی ثابت ہوگا لہٰذا جس طرح ''ا'' اپنی ذات پر موقوف ہے اسی طرح ''ا'' کی ذات خود اپنی ذات پر موقوف ہوگی تو یہاں پر ''ذات ا'' موقوف ہوئی اور ''ذات ا'' کی ذات یعنی ''ذات ذات ا'' موقوف علیہ ہوگی اب مقدمہ ثانیہ کی وجہ سے ''ذات ا'' اور ''ذات ذات ا'' کے درمیان مغایرت ہوگی اور اس صورت میں تین امور متغائرہ مرتب ہو کر موجود ہوں گے۔ (۱) ''ا'' (۲) ''ذات ا'' (۳) ''ذات ذات ا'' اور مقدمہ اولیٰ کی وجہ سے ''ذات ا'' اور ''ذات ذات ا'' دونوں متحد ہوں گے اور مقدمہ ثالثہ کی وجہ سے جو حکم ''ذات ا'' کے لئے ثابت تھا وہی حکم ''ذات ذات ا'' کے لئے بھی ثابت ہوگا لہٰذا جس طرح ''ذات ا'' اپنی ذات پر موقوف تھی اسی طرح ''ذات ذات ا'' بھی اپنی ذات پر موقوف ہوگی تو ''ذات ذات ا'' موقوف ہوگی اور ''ذات ذات ا'' کی ذات یعنی ''ذات ذات ذات ا'' موقوف علیہ ہوگی اور مقدمہ ثانیہ چونکہ یہ تھا کہ موقوف اور موقوف علیہ کے درمیان مغائرت ضروری ہے لہٰذا ''ذات ذات ا'' اور ''ذات ذات ذات ا'' کے درمیان بھی مغائرت ہوگی اس طرح چار امور متغائرہ مرتب ہو کر موجود ہوئے۔ (۱) ''ا'' (۲) ''ذات ا'' (۳) ''ذات ذات ا'' (۴) ''ذات ذات ذات ا'' علی ھذا القیاس یہ سلسلہ مقدمات ثلٰثہ کی روشنی میں غیر نہایہ تک دراز ہوگا اور امور غیر متناھیہ مرتب ہو کر نفس الامر میں موجود بالفعل ہوں گے اور یہی تسلسل ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ دور مستلزم تسلسل ہے۔ وھو المطلوب.

و اورد علیہ بان الموقوف والموقوف علیہ وان کانا متغایرین فی نفس الامر ولکن لایلزم علی تقدیر الدور واجیب بان الدور اذا وقع فی نفس الامر فیکون مجامعا لجمیع المقدمات الواقعیة فیلزم باستعانتھا المطلوب.

ترجمہ:- اور اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ موقوف اور موقوف علیہ نفس الامر میں اگر چہ متغائر ہوتے ہیں لیکن مغائرت دور کی تقدیر پر لازم نہیں آئے گی۔

اس اعتراض کا جواب یوں پیش کیا گیا ہے کہ دور جب نفس الامر میں واقع ہوگا تو یہ تمام مقدمات واقعیہ کو جامع ہوگا تو مذکورہ مقدمات کی استعانت سے مطلوب (امور غیر متناھیہ کا تحقق) لازم آئے گا۔

تشریح:- ملاحسن نے عبارت مذکورہ سے وہ اعتراض جو سید السند میر شریف جرجانی نے شرح مطالع کے حاشیے میں نقل کیا ہے پیش کیا ہے۔

میر صاحب کا یہ اعتراض درحقیقت دوسرے مقدمہ موقوف اور موقوف علیہ کی مغائرت پر منع ہے۔

فرماتے ہیں کہ موقوف اور موقوف علیہ اگر چہ نفس الامر میں مغائر ہوتے ہیں لیکن دور کی تقدیر پر دونوں میں اتحاد ہونے کی وجہ سے مغائرت متحقق نہیں ہوگی لہٰذا اجتماع ذوات لازم نہیں آئے تو امور غیر متناھیہ کا اجتماع لازم نہیں آئے گا۔

واجیب بان الدور:- اس عبارت سے شارح نے منع کا جواب پیش کیا ہے۔

جواب سمجھنے سے پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ جو شئ عدم سے وجود میں آتی ہے وہ امور واقعیہ کے ساتھ ضرور ملتی ہے لہذا اب جواب کی تقریر یہ ہوگی کہ دور جب نفس الامر میں واقع ہوگا تو وہ امور واقعیہ میں سے ہوگا نہ کہ امور اعتباریہ میں سے اور جمیع مقدمات واقعیہ کو جامع ہوگا تو ان دونوں مقدمات واقعیہ کی استعانت سے اجتماع ذوات ضرور لازم آئے گا جس سے امور غیر متناھیہ کا اجتماع لازم آجائے گا۔

وفیه ان الامر المفروض فی نفس الامر لا یلزم ان یکون مجامعا لما فیها مع قطع النظر عن الفرض الاتری انا اذا فرضنا زیدا ناهقا فی نفس الامر فلا یجامع القضیة الحقة التی هی قولنا لا شئ من الانسان بناهق.

ترجمہ:- اور اس جواب میں یہ ہے کہ وہ امر جسے نفس الامر میں فرض کیا جائے گا اس کے لئے یہ لازم نہیں ہے کہ وہ تمام امور نفس الامری کو جامع ہو امور فرضیہ سے قطع نظر کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ جب ہم زید کا نفس الامر میں ناھق ہونا فرض کرلیں تو یہ قضیہ حقہ واقعیہ **لا شئ من الانسان بناهق** کو جامع نہیں ہوگا۔

تشریح:- عبارت مذکورہ سے شارح نے منع کے جواب پر نقد وجرح کی ہے۔

فرماتے ہیں کہ وہ امور جو واقع میں اعتبار معتبر اور انتزاع منتزع کے بغیر حقیقتاً موجود ہوتے ہیں وہ امور واقعیہ کو جامع ہوتے ہیں اور وہ امور جو واقع میں فرضی ہوتے ہیں اور اعتبار معتبر اور انتزاع منتزع سے موجود ہوتے ہیں وہ امور واقعیہ کو جامع نہیں ہوتے جیسے کہ جب ہم واقع میں زید کا ناھق ہونا فرض کرلیں تو یہ **لا شئ من الانسان بناهق** جو کہ امر نفس الامری ہے کو جامع نہیں ہوگا صورت مسئلہ میں دور کا حال یہی ہے کیوں کہ یہ حقیقت میں معدوم ہے اور اس کا وجود صرف فرض فارض اور اعتبار معتبر سے ہے لہذا یہ مقدمات واقعیہ کو جامع نہیں ہوگا لہذا اجتماع ذوات لازم نہیں آئے گا تو اب امور غیر متناھیہ کا اجتماع بھی لازم نہیں آئے گا۔

اقول بتوفیق الله تعالیٰ وتوقیفه ان کلام المصنف ههنا صاف عن الکدورات فان مقصوده ان الاکتساب فی نفس الامر بلا فرض الفارض وتقدیر المقدر اذا کان علی طریق الدور فباستعانة تلک المقدمات الحقة یلزم الاستلزام فی نفس الامر فحاصل کلامه انه لیس الکل فی نفس الامر بلا فرض الفارض نظریا والا یلزم الدور فیها فیلزم التسلسل فیها مع قطع النظر عن الفرض فیلزم تقدم الشئ علی نفسه بمراتب غیر متناهیة فی نفس الامر و هو باطل قطعاً.

ترجمہ:- میں اللہ تعالیٰ کی توفیق اور اس کے واقف کرانے سے کہتا ہوں کہ مصنف کا کلام یہاں پر کدورات سے بالکل صاف ہے کیونکہ مصنف کا مقصود یہ ہے کہ بلا فرض فارض اور تقدیر مقدر کے جب اکتساب نفس الامر میں دور کے

طریقے سے ہوگا تو ان مقدمات حقہ کی استعانت سے نفس الامر میں استلزام ضرور ہوگا۔

تو مصنف کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ سارے کے سارے تصورات وتصدیقات بلا فرض فارض کے نفس الامر میں نظری نہیں ہیں، ورنہ نفس الامر میں دور لازم آئے گا تو قطع نظر فرض کے نفس الامر میں تسلسل لازم آئے گا تو نفس الامر میں غیر متناہی مراتب سے شیٔ کا نفس شیٔ پر تقدم لازم آئے گا اور یہ قطعاً باطل ہے۔

تشریح: - اس عبارت سے ملاحسن رد کی تضعیف کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ مصنف کا مقصود یہ ہے کہ جب اکتساب نفس الامر میں بلا فرض فارض اور اعتبار معتبر کے حقیقتاً دور کے طریقے سے ہوگا تو نفس الامر میں ان مقدمات واقعیہ کی معاونت سے امور غیر متناھیہ کا ترتب لازم آئے گا یہ مطلب نہیں ہے کہ جب دور نفس الامر میں فرض کیا جائے گا تو مقدمات کی استعانت سے مذکورہ خرابی لازم آئے گی کہ یہ اعتراض ہو کہ دور فرضی، نفس الامری ہے اور مقدمات حقہ واقعی نفس الامری لہٰذا دونوں ایک ساتھ مجتمع نہیں ہوسکتے۔

مصنف کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ سارے کے سارے تصورات وتصدیقات بلا اعتبار معتبر اور فرض فارض نفس الامر میں اور حقیقت میں نظری نہیں ہیں ورنہ نفس الامر میں دور لازم آئے گا تو قطع نظر فرض کے نفس الامر میں تسلسل لازم آئے گا تو نفس الامر میں غیر متناہی مراتب سے شیٔ کا نفس شیٔ پر تقدم لازم آئے گا اور یہ قطعی طور پر باطل ہے۔

لہٰذا مصنف کی عبارت ہر طرح کے کدورات اور مناقشات سے محفوظ ہے۔

او تسلسل وهواى التسلسل باطل لان عدد التضعيف اى تضعيف العدد اذا ضعفناه ازيد من العدد الاصل الذى ضعفناه و كل عددين احدهما ازيد من الأخر فزيادة الزائد بعد انصرام جميع اٰحاد المزيد عليه فالعدد الذى حصل بعد التضعيف لا يتصور زيادته على المضعف الا بعد انصرام جميع اٰحاده واستدل عليه بقوله فان المبداء لايتصور عليها الزيادة لانها اما ان تكون فى جانب قبله او بعده على الاول لم يكن المبداء مبداء وعلى الثانى يلزم كون العدد وسطا بين الواحد والاثنين ويعود الى الشق الاخير و هو قوله والاوساط كلها منتظمة متوالية فلا يتصور الزيادة فيها لاختلال النظم فحينئذ لو كان المزيد عليه غير متناه لذم الزيادة فى جانب عدم التناهى وهو باطل وتناهى العدد يستلزم تناهى المعدود فتدبر.

ترجمہ: - یا تسلسل لازم آئے گا اور وہ یعنی تسلسل باطل ہے اس لئے کہ عدد تضعیف یعنی عدد کی تضعیف جب ہم اس کو دوگنا کریں گے تو وہ اس اصل عدد سے زائد ہوگا جسے ہم نے دوگنا کیا ہے اور دونوں عددوں میں سے ایک دوسرے سے زائد ہوگا تو عدد زائد کی زیادتی مزید علیہ کے تمام آحاد کے ختم ہونے کے بعد ہوگی تو وہ عدد جو تضعیف کے بعد حاصل ہوا ہے۔

مضعف پراس کی زیادتی کا تصور مضعف کے جمیع احاد کے ختم ہونے کے بعد ہی ہوگا اس دعوے پر ماتن نے اپنے اس قول سے استدلال کیا ہے کہ مبداء پر زیادتی کا تصور نہیں ہوسکتا اس لئے کہ یہ زیادتی یا تو مبداء کے ماقبل ہوگی یا مبداء کے بعد ہوگی اول کی بنیاد پر مبدا مبدا نہیں رہے گا۔

اور ثانی کی بنیاد پر لازم آئے گا کہ ایک اور دو کے مابین ایک عدد ہو جائے اور یہ آخری شق کی طرف لوٹے گا اور وہ ان کا قول کہ اوساط (درمیانی اعداد) ایک دوسرے سے ملے ہوئے اور مرتب ہوتے ہیں تو ان کے مابین نظم کے خلل پذیر ہونے کی وجہ سے زیادتی متصور نہیں ہوسکتی تو اس وقت اگر مزید علیہ غیر متناھی ہو تو زیادتی جانب عدم تناھی میں لازم ہوگی اور یہ باطل ہے اور عدد کی تناھی معدود کی تناھی کو مستلزم ہوتی ہے۔ فتدبر۔

تشریح: — اس عبارت سے شارح نے بطلان تسلسل پر دلیل قائم کی ہے۔

تسلسل کے بطلان پر جو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں ان میں سے ایک دلیل برھان تضعیف بھی ہے جسے مصنف نے یہاں پر پیش کیا ہے اور شارح نے اس کی توضیح کی ہے۔

برھان تضعیف سے مطلق امور غیر متناھیہ کا ابطال ہوتا ہے خواہ وہ موجود بالفعل ہوں یا نہ ہوں مرتب ہوں یا نہ ہوں۔

کسی عدد کے دوگنا کرنے کا نام تضعیف ہے اور جس عدد کو دوگنا کیا جائے اسے عدد مضعف کہتے ہیں مثلاً تین کے عدد کو دوگنا کیا جائے تو اسے عدد مضعف کہا جائے گا۔

شارح نے جن مقدمات کی تقدیر پر برھان تضعیف کی توضیح کی ہے وہ تفصیل کے ساتھ آگے آرہے ہیں یہاں مذکورہ بالا عبارت کی روشنی میں اس کی مختصر توضیح کی جارہی ہے۔

تضعیف کا عدد، مضعف کے عدد سے زائد ہوگا یعنی اس اصل عدد سے جسے دوگنا کیا گیا ہے مثلاً جب ہم چار کے عدد کو دو سے ضرب دے کر دوگنا کریں گے تو آٹھ ہوگا تو آٹھ کا عدد چار کے عدد سے یقینی طور پر زیادہ ہوگا اور ان دونوں عددوں سے آٹھ کے عدد کی چار کے عدد پر جو زیادتی ہوگی وہ مزید علیہ یعنی چار کے عدد کے جمیع احاد کے ختم ہونے کے بعد ہی ہوگی جو کہ چار وحدتوں کا مجموعہ ہے اس لئے کہ اس زیادتی کی تین صورتیں ہوسکتی ہیں یا تو عدد زائد کی زیادتی مبداء سے پہلے ہوگی اس صورت میں مبداء مبداء نہیں رہ جائے گا اس لئے کہ جب اس کے پہلے ایک شئی پائی گئی تو اب وہ مبداء ہوگی لہٰذا یہ زیادتی مبداء سے پہلے نہیں ہوسکتی یا یہ زیادتی مبداء کے بعد ہوگی اس کی بظاہر دو شکلیں ہیں (۱) یا تو یہ زیادتی مبداء کے متصلا بعد ہوگی مثلاً واحد کے فوراً بعد ہوگی اس صورت میں لازم آئے گا کہ واحد اور اثنین کے بیچ میں ایک عدد ہو جائے اور یہ نہیں ہوسکتا کیونکہ اوساط جو کہ منظم اور متوالی ہیں یعنی اپنی اپنی جگہ میں ہیں اور بعض بعض سے متصل اور ایک دوسرے کے بعد ہیں ان میں خلل پیدا ہو جائے گا لہٰذا یہ بھی نہیں ہوسکتا کہ زائد کی زیادتی مبداء اور منتھیٰ کے درمیان میں ہو تو اب تیسری صورت

کہ عدد زائد کی زیادتی مزید علیہ کے تمام وحدات کے ختم ہونے کے بعد جانب اخیر میں ہی ہونا متعین ہوگئی اور او ساط اپنی اپنی جگہ میں ثابت اور منظم رہیں گے۔

اور جب یہ واضح ہوگیا کہ زائد کی زیادتی مزید علیہ کے جمیع وحدات کے ختم ہونے کے بعد ہوگی تو اگر مزید علیہ غیر متناہی ہوتو زائد کی زیادتی جانب غیر متناہی میں ہوگی اور جانب عدم تناہی میں زیادت کا وجود باطل ہے کیونکہ زیادتی غیر متناہی کے انصرام کی مقتضی ہے یعنی غیر متناہی مزید علیہ کے جو احاد ہیں ان کے ختم ہونے کے بعد ہی زیادتی کا تحقق ہوسکتا ہے اور جب احاد کا انصرام واختتام ہوجائے گا تو لازم آئے گا کہ عدد غیر متناہی متناہی ہوجائے اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ وہ معدود جو غیر متناہی ہے وہ بھی متناہی ہوجائے اور یہ خلاف مفروض ہے۔ (معدود سے مراد یہاں تصورات وتصدیقات ہیں۔)

هذا برهان التضعيف وتصويره موقوف على عدة مقدمات الاولى ان كل عدد قابل للتضعيف فان كل مرتبة منه انتزاعي وكل مايصح انتزاعه يقبل التضعيف بالضرورة و الا بطل اللاتقفية وقد ثبت في مقامه وعدد التضعيف زائد على المضعف والثانية ان العدد الزائد لايتصور زيادته على المزيد عليه الا بعد انصرام جميع آحاد المزيد عليه وبيانه مر انفا في المتن والشرح والثالثة ان كل ما هو خارج من القوة الى الفعل معروض للعدد بالضرورة سواء كان متناهيا او غير متناه مرتبا او غير مرتب.

ترجمة:- یہ برھان تضعیف ہے اور اس کی شکل چند مقدمات پر مبنی ہے۔ پہلا مقدمہ یہ ہے کہ ہر عدد قابل تضعیف ہے کیونکہ عدد کا ہر مرتبہ انتزاعی ہے اور ہر وہ جس کا انتزاع صحیح ہوتا ہے تضعیف کے قابل ہوتا ہے ورنہ لاتقفیت باطل ہوجائے گی حالانکہ یہ اپنی جگہ ثابت ہے اور عدد تضعیف مضعف پر زائد ہوتا ہے اور دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ مزید علیہ پر عدد زائد کی زیادتی مزید علیہ کے تمام آحاد کے ختم ہونے کے بعد ہی متصور ہوگی اور اس کا بیان ابھی ابھی متن اور شرح میں گذر چکا ہے اور تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ ہر وہ شی جو قوت سے فعل کی طرف نکلے گی وہ بالبداہت عدد کا معروض ہوگی خواہ متناہی ہو یا غیر متناہی مرتب ہو یا غیر مرتب۔

تشریح:- شارح نے یہاں سے برھان تضعیف جن مقدمات پر مبنی ہے ان کی توضیح کی ہے۔

برھان تضعیف کل پانچ مقدمات پر مبنی ہے جن میں شارح نے یہاں تین کو صراحت سے بیان کیا ہے اور دو کو ضمناً بیان کیا ہے۔

پہلا مقدمہ یہ ہے کہ ہر عدد خواہ وہ متناہی ہو یا غیر متناہی مرتب ہو یا غیر مرتب مجتمع فی الوجود ہو یا نہ ہو تضعیف کو قبول کرتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ عدد کا ہر درجہ انتزاعی ہوتا ہے اور جو امر انتزاعی ہوتا ہے وہ تضعیف کے قابل ہوتا ہے اور یہ تسلیم

شدہ ہے کہ عدد کی بھی ایسی حد پر منتہی نہیں ہوتے جس کے بعد کسی اور عدد کے پائے جانے کا امکان نہ ہو لہٰذا اگر عدد قابل تضعیف نہ ہو تو یہ انتقیت باطل ہو جائے گی، دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ تضعیف کا عدد مضعف کے عدد سے زائد ہوتا ہے جیسے دو کی جب تضعیف ہوگی تو چار کا عدد دو کے عدد سے زائد ہوگا کیونکہ چار کل ہے۔ اور دو اس کا جزء اور کل جزء سے بڑا ہوتا ہے تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ زائد کی زیادتی مزید علیہ کے تمام افراد کے ختم ہونے کے بعد ہی ہوگی اسے ماقبل میں دلیل سے واضح کیا گیا ہے۔ چوتھا مقدمہ یہ ہے کہ جو بھی چیز موجود بالفعل ہوگی اسے عدد ضرور عارض ہوگا یعنی وہ معدود ضرور ہوگی، پانچواں مقدمہ یہ ہے کہ عدد کی تناہی معدود کی تناہی کو مستلزم ہوتی ہے۔

و اذا تمهد هذا فنقول يلزم بالنظر الى المقدمتين الاوليين ان كل عدد غير متناهٍ قابل للتضعيف وعدد التضعيف زائد ولا يتصور الزيادة الا بعد انصرام جميع احاد المزيد عليه والانصرام يقتضي التناهي واذا ثبت تناهي جميع الاعداد يلزم تناهي جميع المعدودات بحكم المقدمة الثالثة فان الزيادة والنقصان والتناهي واللاتناهي من خواص الكم بالذات والتمكمم بالعرض.

ترجمہ:- اور جب یہ تمہید ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ پہلے دونوں مقدموں کے لحاظ سے ہر غیر متناہی عدد قابل تضعیف ہے اور تضعیف کا عدد زائد ہوتا ہے اور زیادتی کا تصور مزید علیہ کے جمیع احاد کے ختم ہونے کے بعد ہی ہوتا ہے اور انصرام تناہی کا مقتضی ہوتا ہے اور جب اعداد کی تناہی ثابت ہو گئی تو مقدمہ ثالثہ کے لحاظ سے جمیع معدودات کی تناہی لازم ہوگی کیونکہ زیادت اور نقصان تناہی اور لاتناہی کم کے بالذات خواص ہیں اور متکمم کے بالعرض خواص ہیں۔

تشریح:- شارح نے عبارت مذکورہ سے مقدمات کی روشنی میں برہان تضیعف کی توضیح کی ہے فرماتے ہیں کہ شروع کے دونوں مقدمات کے لحاظ سے ہر عدد متناہی ہو یا غیر متناہی مرتب ہو یا غیر مرتب ایک زمانے میں موجود ہو یا نہ ہو قابل تضعیف ہے اور عدد زائد کی زیادتی مزید علیہ کے افراد کے ختم ہونے کے بعد ہی ہے اور یہ انصرام واختتام تناہی کا متقاضی ہے لہٰذا لازم آئے گا کہ عدد غیر متناہی متناہی ہو جائے اور مقدمہ ثالثہ کی رو سے لازم آتا ہے کہ اعداد کی تناہی سے معدودات غیر متناہیہ بھی متناہی ہو جائیں، کیونکہ زیادت ونقصان تناہی اور لاتناہی کم یعنی اعداد کے بالذات خواص ہیں اور متکممات (معدودات) کے بالعرض اور بالتبع خواص ہیں لہٰذا اول کی تناہی سے ثانی کی بھی تناہی لازم آئے گی ورنہ لازم آئے گا کہ معدودات غیر متناہی ہوں اور اعداد متناہی ہوں تو ملزوم کی عدم تناہی لازم آئے گی لازم کی عدم تناہی کے بغیر اور یہ نہیں ہو سکتا۔

وبهذا التقرير يندفع ما في الحاشية في ذيل قوله فتدبر اشارة الى منع وهو ان يقال لم لايجوز ان يكون التضاعف خاصة المتناهي دون غيره انتهى وذالك لما قلنا في المقدمة

الاولی وبهذا التقریر یتنقح ما فی الحاشیة الاخری وهو انه لا شک ان الامور الغیر المتناهیة سواء کانت مرتبة او غیر مرتبة مجتمعة فی الوجود او متعاقبة تکون معروضة للعدد بالضرورة لکون مراد المصنف من الامور المتعاقبة الامور المتعاقبة الماضیة فانها خارجة من القوة الی الفعل دون المستقبلة الغیر المتناهیة المتعاقبة علی طریق المتکلمین القائلین بابدیة العالم.

ترجمہ:- اوراس تقریر سے وہ اعتراض دور ہوگیا جو حاشیہ میں ماتن کے قول فتدبر کے ذیل میں ایک منع کے اشارہ کے طور پر واقع ہے اور وہ اعتراض یہ ہے کہ یہ کیوں ممکن نہیں ہیکہ تضعیف متناہی کا خاصہ ہو نہ کہ غیر متناہی کا اس کے اندفاع کی وجہ وہی ہے جسے ہم نے پہلے مقدمہ میں ذکر کیا ہے۔ (ہر عدد قابل تضعیف ہے)

اوراس تقریر سے وہ مسئلہ بھی واضح ہوگیا جو دوسرے حاشیے میں ہے اور وہ یہ ہے کہ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ امور غیر متناھیہ خواہ وہ مرتب ہوں یا نہ ہوں وجود میں مجتمع ہوں (ایک زمانے میں موجود ہوں) یا متعاقب (ایک زمانے میں موجود ہوں اور دوسرے میں معدوم) بالبداھت عدد کے معروض ہوتے ہیں کیونکہ امور متعاقبہ سے مصنف کی مراد وہ امور ہیں جو جانب ماضی میں ایک دوسرے کے بعد آتے ہیں کیونکہ امور متعاقبہ ماضیہ ہی قوت سے فعل کی طرف خارج ہوتے ہیں نہ کہ وہ امور غیر متناھیہ جو مستقبل میں یکے بعد دیگرے آتے ہیں ان متکلمین کے طریقے پر جو ابدیت عالم کے قائل ہیں۔

تشریح:-وبهذا التقریر یندفع.

ماتن نے اپنے حاشیہ منھیہ میں برھان تضعیف کے مقدمات میں سے جو ایک مقدمہ یہ ہے کہ ہر عدد قابل تضعیف ہے اس پر ایک منع وارد کیا ہے اور یہاں لفظ تدبر سے اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ ایسا ہوسکتا ہے کہ تضعیف عدد متناہی کا خاصہ ہو نہ کہ غیر متناہی کا اس صورت میں عدد غیر متناہی قابل تضعیف نہیں ہوگا لہٰذا برھان تضعیف عدد غیر متناہی پر جاری نہیں ہوگی تو اب غیر متناہی کا متناہی ہونا لازم نہیں آئے گا۔

شارح کہتے ہیں کہ برھان تضعیف کے مقدمات کی ہم نے جو توضیح کی ہے اور جو یہ ثابت کیا ہے کہ ہر عدد خواہ وہ متناہی ہو یا غیر متناھی ہو قابل تضعیف ہے اس سے مصنف نے حاشیہ منھیہ میں جو منع پیش کیا ہے وہ دور ہوگیا۔

وبهذا التقریر یتنقح ما فی الحاشیة الاخری.

اس عبارت سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ہم نے برھان تضعیف کے مقدمات کی تفصیل میں جو یہ مقدمہ ذکر کیا ہے کہ ہر وہ شئ جو قوت سے فعل کی طرف خارج ہوگی وہ عدد کا معروض ہوگی اس سے وہ مسئلہ بھی واضح ہوگیا جو مصنف نے دوسرے حاشیہ میں ذکر کیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ امور غیر متناھیہ خواہ مرتب ہوں یا غیر مرتب ایک زمانے میں موجود بالفعل ہوں جیسے وہ نفوس ناطقہ جو اجسام سے مفارق ہوگئے ہیں یا وہ ایک زمانے میں موجود بالفعل نہ

ہوں بلکہ ان میں سے ہر ایک ایک زمانے میں موجود ہو اور دوسرے زمانے میں معدوم ہو جیسے کہ حرکات فلکیہ یہ سب امور غیر متناھیہ بالبداھت عدد کے معروض ہوں گے اور ہر عدد قابل تضعیف ہوتا ہے لہٰذا دلیل مذکور مطلق امور غیر متناھیہ میں جاری ہوگی کیونکہ مصنف کی مراد امور متعاقبہ سے وہ امور ہیں جو زمانہ ماضی میں یکے بعد دیگرآ چکے ہیں لہٰذا یہ قوت سے فعل کی طرف خارج ہو گئے ہیں یہ اور بات ہے کہ سب ایک زمانے میں موجود نہیں ہیں اور ہر وہ شی جو قوت سے فعل کی طرف خارج ہو اس میں برھان تضعیف جاری ہوتی ہے لہٰذا ان میں بھی جاری ہوگی۔

مصنف کی مراد امور متعاقبہ سے امور غیر متناھیہ مستقبلہ نہیں ہیں کیوں کہ ایسے امور جو زمانہ مستقبل میں غیر متناہی ہوں گے ان میں برھان تضعیف جاری نہیں ہوگی کیوں کہ وہ قوت سے فعل کی طرف خارج نہیں ہوتے ہیں جیسا کہ اس کے قائل بعض وہ متکلمین ہیں جو ابدیت عالم کے قائل ہیں اس تقدیر پر زمانہ مستقبل میں امور غیر متناھیہ وجود میں آتے رہیں گے لیکن خارج میں وہ موجود بالفعل متناہی ہی ہوں گے لیکن لاتقفیت کے معنی میں ان پر غیر متناھی کا اطلاق ہوسکتا ہے لا تقفیات ان امور کو کہا جاتا ہے جو خارج میں متناہی ہو کر ہی پائے جائیں لیکن ان کے ہر مرتبے کے بعد دوسرے مرتبے کا پایا جانا ممکن ہو لیکن سارے مراتب قوت سے فعل کی طرف خارج نہ ہوں چوں کہ ایسے امور غیر متناھیہ قوت سے فعل کی طرف خارج نہیں ہوتے اس لئے اس میں برھان تضعیف جاری نہیں ہوتی۔

خیال رہے کہ عالم کی ابدیت کا قول فاسد ہے۔

نعم یجری فیها علی طریق الحکماء القائلین بالمعیة الدهریة فی عالم الدهر فانها خارجة من القوة الی الفعل علی سبیل التمایز فان القدر الضروری ان کل ما یخرج من القوة الی الفعل علی سبیل التمایز لابد ان یکون معروضا للعدد سواء کان التمییز فیه بحسب الماهیة او الوجود الخارجی او الوجود الذهنی او الالتفات فقط کما فی الممتنعات فان شریک الباری والخلاء بعد التصور و الالتفات یکونان معروضین للاثنینیة و کذا الاجزاء الانتزاعیة للمتصل الواحد المتناهی او غیر المتناهی انما تکون معروضة للعدد بعد الانتزاع والالتفات نعم قبل الانتزاع مصححة لمعروضیة العدد.

ترجمہ:- ہاں برھان تضعیف امور غیر متناھیہ مستقبلہ میں ان حکماء کے طریقے پر جاری ہوتی ہے جو عالم دھر میں معیت دھریہ کے قائل ہیں کیوں کہ ایسے امور غیر متناھیہ مستقبلہ جو زمانے میں موجود ہیں وہ علی سبیل التمائز قوت سے فعل کی طرف خارج ہوتے ہیں اس لئے کہ ہر وہ جو قوت سے فعل کی طرف علی سبیل التمائز خارج ہوگا اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ عدد کا معروض ہو خواہ اس میں تمیز ماھیت کے اعتبار سے ہو یا وجود خارجی یا وجود ذہنی کے اعتبار سے ہو یا صرف التفات کے

اعتبار سے جیسا کہ ممتنعات میں ہوتا ہے کیونکہ شریک باری اور خلا تصور والتفات کے بعد ہی اثنینیت کے معروض ہوتے ہیں یوں ہی متصل واحد متناہی ہو یا غیر متناہی کے اجزاء انتزاعیہ بھی انتزاع اور التفات کے بعد ہی عدد کا معروض ہوتے ہیں تاہم قبل انتزاع عدد کے معروض بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

تشریح:- ماقبل میں علم باری تعالیٰ کی بحث میں اس کی تشریح گذر چکی ہے کہ حکماء معیت دھریہ کے قائل ہیں یعنی یہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ ماضی اور مستقبل کے تمام کے تمام ممکنات زمانے میں موجود بالفعل ہیں اور ان میں ترتیب بھی پائی جاتی ہے خواہ ترتیب زمانی ہو یا طبعی۔

ملاحسن نعم یجری فیھا علی طریق الحکماء سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ وہ حکماء جو معیت دھریہ کے قائل ہیں ان کے قول کی تقدیر پر امور غیر متناھیہ مستقبلہ میں برھان تضعیف جاری ہوگی کیوں کہ یہ سب علی سبیل التمائز قوت سے فعل کی طرف خارج ہوتے ہیں اور ہر وہ شی جو تمائز کے طور پر قوت سے فعل کی طرف آئے اس کے لئے ضروری ہے کہ اس پر عدد عارض ہو اور وہ عدد کا معروض بنے عام ازیں کہ ان میں امتیاز ماھیت کے اعتبار سے ہو جیسے کہ انسان، فرس، حمار، وغیرہ میں بحسب الماھیت تمائز اور اختلاف پایا جاتا ہے یا وجود خارجی اور تشخص خارجی کے اعتبار سے تمائز ہو جیسے کہ زید، عمر، بکر وغیرہ میں امتیاز وجود اور تشخص خارجی کے اعتبار سے ہی ہوتا ہے یا امتیاز وجود ذہنی کے اعتبار سے ہو جیسے کہ وہ افراد جو موجود فی الخارج ہیں جب وہ موجود فی الذہن ہوتے ہیں تو وہ ذہن میں بھی ایک دوسرے سے متمائز ہوتے ہیں یا ان میں امتیاز التفات اور توجہ عقل سے ہو جیسے کہ ممتنعات میں کیوں کہ شریک الباری اور خلا میں امتیاز التفات سے ہوتا ہے اور اس کے بعد ہی یہ اثنینیت کا معروض ہوتے ہیں یوں ہی متصل واحد متناھی ہو یا غیر متناھی اس کے اجزاء انتزاعیہ بھی بعد انتزاع اور بعد التفات ہی عدد کا معروض بنتے ہیں جیسے کہ جسم کے اجزاء انتزاعیہ خط، سطح، نقطہ، یا کرہ کے اجزاء انتزاعیہ قطب، محور، منطقہ، دائرہ کا امتیاز یا ان کی معروضیت یہ بعد انتزاع اور التفات ہی ہوتی ہے قبل انتزاع نہیں ہوتی، تاہم ان میں یہ صلاحیت (بالقوۃ) پائی جاتی ہے کہ یہ قبل انتزاع معروض عدد بن سکیں۔

والسر فیہ ان اجزاء العدد اعنی الوحدات اجزاء تفصیلیة یقتضی عروضھا لتفصیل المعروض بالفعل بای نحو کان ولا تفصیل فی الاجزاء التحلیلیة قبل القسمة فلا یجری البرھان المذکور فی ابطال الاجزاء التحلیلیة الغیر المتناھیة وفی ھذا الحکم الاجزاء المتناقصة الغیر المتناھیة کما فی الخط المتناھی مثلاً او المتساویة الانتزاعیة کما فی الخط الغیر المتناھی المتصل سواسیة لا یبطلھا ھذا البرھان.

ترجمہ:-- اجزاء انتزاعیہ کے قبل انتزاع معروض بالفعل نہ ہونے میں راز یہ ہے کہ عدد کے اجزاء یعنی احاد

(اکائیاں) اجزاء تفصیلیہ ہوتے ہیں ان کا عروض معروض کی تفصیل کا بالفعل تقاضہ کرتا ہے اور یہ چاہے جس نوع کی تفصیل ہو اور اجزاء تحلیلیہ میں قبل تقسیم کوئی تفصیل نہیں ہوتی تو برہان مذکور اجزاء تحلیلیہ غیر متناہیہ کے ابطال میں جاری نہیں ہوگی اور اسی حکم میں اجزاء متناقصہ غیر متناھیہ ہیں جیسے کہ خط متناہی میں ہے، مثلاً اور اسی حکم میں اجزاء متساویہ انتزاعیہ غیر متناھیہ ہیں جیسے کہ خط غیر متناہی متصل میں برابر ہیں ان میں سے کسی کا بھی بطلان اس برھان تضعیف سے نہیں ہوگا۔

تشریح:- ماقبل میں تقسیم کی تفصیلی بحث پیش کی گئی ہے جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ تقسیم تحلیلی میں شئی کے اجزاء خارج میں ایک دوسرے سے منفک نہیں ہوتے، بلکہ جوھیئات وحدانیہ ہوتی ہے وہ معدوم ہوجاتی ہے یعنی اجزاء تحلیلیہ پر **وھما و فرضا اجزاء** کا اطلاق ہوتا ہے تقسیم وھمی اور فرضی سے قبل اجزاء تحلیلیہ میں کوئی تفصیل نہیں ہوتی لہٰذا اجزاء تحلیلیہ غیر متناہیہ کا بطلان برھان تضعیف سے نہیں ہوگا، اسی طرح وہ اجزاء جو اجزاء متناقصہ غیر متناہی ہوتے ہیں مثلاً کوئی خط ایسا ہو جو متناہی ہو تو اس کے جو اجزاء متناقصہ ہوں گے جیسے ایک بالشت یا ایک گز کی مقدار کوئی خط ہو تو اس کا نصف پھر نصف کا نصف پھر نصف کا نصف کرنے سے جو اجزاء متناقصہ غیر متناھیہ وھما و فرضا پائے جائیں گے ان کا ابطال برھان تضعیف سے نہیں ہوگا۔ اسی طرح سے کوئی خط ایسا ہو جو غیر متناہی اور متصل ہو اس سے جو اجزاء متساویہ انتزاعیہ منتزع ہوں گے ان میں بھی برہان تضعیف جاری نہیں ہوگی کیونکہ مذکورہ تمام کے تمام اجزاء متناقصہ غیر متناھیہ اور اجزاء متساویہ انتزاعیہ بالفعل موجود نہیں ہوتے اس لئے عدد ان کو عارض نہیں ہوتا اور برھان مذکور کے اجزاء کے لئے ضروری ہے کہ اجزاء تفصیلی ہوں تاکہ معروض پر ان کے عروض سے معروض میں بھی بالفعل تفصیل ہوجائے اب یہ تفصیل چاہے ماھیت کے اعتبار سے یا وجود خارجی یا وجود ذہنی کے اعتبار سے ہو یا التفات ملتفت کے اعتبار سے ہو۔

نعم لابطال الثانی براھین اخری قویة لامن جھة کونھا معروضة للعدد فی نفس الامر بل من جھة ان منشأ ھاله عاد مفن بمراتب غیر متناھیة وھو باطل بالتطبیق وغیرہ.

ترجمہ:- ہاں ثانی کے ابطال کے لئے (اجزاء متساویہ انتزاعیہ غیر متناھیہ) دوسری قوی دلیلیں ہیں لیکن اس جہت سے نہیں کہ یہ نفس الامر میں عدد کے معروض ہوتے ہیں بلکہ اس جہت سے کہ ان کے منشاء کے لئے ایسا عاد ہوتا ہے جو غیر متناھیہ مراتب کو باطل کر دیتا ہے اور منشاء غیر متناہی کا وجود برھان تطبیق وغیرہ سے باطل ہے۔

تشریح:- اس عبارت سے شارح فرماتے ہیں کہ اجزاء متساویہ انتزاعیہ غیر متناھیہ کا ابطال برھان تضعیف سے تو نہیں ہوگا لیکن اس کے ابطال کے لئے دوسری قوی دلیلیں موجود ہیں لیکن ان کا ابطال ان دلیلوں سے عروض کی جہت سے نہیں ہوگا بلکہ ان اجزاء کا جو منشاء ہوگا اس کے اعتبار سے ہوگا کیوں کہ ایسے اجزاء متساویہ انتزاعیہ غیر متناھیہ کا جو منشاء ہوگا اس کے لئے ایک ایسا عاد (وہ عدد جو ایک معلوم عدد کو پورا تقسیم کرتے کرتے ختم کردے) ہوگا جو اس کے غیر متناہی مراتب کو پورا تقسیم کردے گا اور ایسے غیر

متناہی منشاء کا وجود برہان تطبیق وغیرہ سے باطل ہے جیسا کہ ابھی برہان تطبیق وغیرہ کی تفصیل آرہی ہے۔

ہاں یہ ضرور ہے کہ اجزاء متناقصہ غیر متناھیہ کا ابطال منشاء کی جہت سے برہان تطبیق میں نہیں ہوگا کیونکہ اجزاء متناقصہ کا جو منشاء ہے اس میں کوئی ایسا عاد نہیں پایا جائے گا جو غیر متناہی مراتب کو فنا کردے کیونکہ نصف عاد ایسا ہوگا جو دو مرتبے سے تقسیم ہوجائے گا۔ اور تہائی تین مرتبوں سے تقسیم ہوجائے گا چوتھائی چار مرتبوں سے تقسیم ہوجائے گا اسی طرح سلسلہ آگے بڑھتا جائے گا اور تطبیق سے اس کا ابطال نہیں ہو پائے گا کیوں کہ اس صورت میں ایسا کوئی عاد ہی نہیں ہوگا جو جمیع غیر متناہی مراتب کو فنا کر سکے۔

والحق فی الجواب منع المقدمة الثالثة فان الامور الغیر المتناهیة و ان کانت خارجة من القوة الی الفعل لکن لانسلم کونها معروضة للعدد ای لا یصح منها انتزاع عدد غیر متناه مشتمل علی الوحدات الغیر المتناهیة الانتزاعیة المفصلة والاستدلال علی کونها معروضة للعدد لم یوجد و دعوی الضرورة غیر مقبولة.

ترجمہ:- اور حق جواب میں برہان تضعیف کے تیسرے مقدمے کا منع ہے کیونکہ امور غیر متناھیہ اگرچہ قوت سے فعل کی طرف خارج ہوتے ہیں لیکن ہم ان کا عدد کا معروض ہونا تسلیم نہیں کرتے یعنی ان سے ایسے عدد غیر متناہی کا انتزاع صحیح نہیں ہے جو ایسی اکائیوں پر مشتمل ہو جو غیر متناہی انتزاعی تفصیلی ہوں اور امور غیر متناھیہ کے معروض للعدد ہونے پر استدلال نہیں پایا گیا ہے اور بداہت کا دعویٰ ناقابل تسلیم ہے۔

تشریح:- اس عبارت مذکورہ سے شارح برہان تضعیف کا جو تیسرا مقدمہ ہے اس پر منع وارد کرتے ہیں۔

فرماتے ہیں کہ ہمیں تسلیم نہیں ہے کہ جو شئ قوت سے فعل کی طرف خارج ہوگی وہ عدد کا معروض ضرور ہوگی بلکہ ایسا ہوسکتا ہے کہ کوئی شئ قوت سے فعل کی طرف خارج ہو اور وہ عدد کا معروض نہ ہو لہٰذا امور غیر متناھیہ اگرچہ قوت سے فعل کی طرف خارج ہوتے ہیں لیکن ان کی معروضیت للعدد صحیح نہیں ہے کیونکہ کسی بھی شئ سے ایسے عدد غیر متناھی کا انتزاع جو غیر متناہی انتزاعی تفصیلی وحدات پر مشتمل ہو صحیح نہیں ہے اور نہ ہی نفس ایسے اعداد غیر متناہی کے انتزاع پر قادر ہے اور مدعی کے لئے ضروری ہے کہ جب وہ کوئی دعوی کرے تو اس کو دلیل سے ثابت کرے کہ دعوی بغیر دلیل کے مسموع نہیں ہوتا کسی دعویٰ کے اثبات کے لئے صرف اتنا ہی کہدینا کافی نہیں ہے کہ یہ بدیہی ہے لیکن حق یہ ہے کہ یہ منع مقدمہ ثالثہ در حقیقت مکابرہ صریح ہے اس لئے کہ جو شئ قوت سے فعل کی طرف خارج ہوگی اس سے عدد کا انتزاع صحیح ہوتا ہے اس میں متناہی اور غیر متناہی کی کوئی تخصیص نہیں ہے کیونکہ زیادہ اور نقصان کم متناہی کی خصوصیت نہیں ہیں بلکہ یہ کم غیر متناہی میں بھی پائے جاتے ہیں۔

بل الحق ان اللاتقفیات سواء کان عددا او معدودا لا تبلغ الی حد اللاتناهی و الاصارت

تقفية لا متناع الزيادة عليها بعد خروجها فی عالم الفعل الی اللاتناهی فتفکر فانه دقیق.

ترجمہ:- بلکہ حق یہ ہے کہ لاتقفیات خواہ وہ عدد ہو یا معدود غیر متناہی حد تک پہونچ ہی نہیں سکتے ورنہ پھر وہ تقفی ہو جائیں گے ان پر زیادتی کے محال ہونے کی وجہ سے ان کے عالم فعل میں لامتناہی حد تک خروج کے بعد لہٰذا تم غور کرو کیوں کہ یہ ایک دقیق مسئلہ ہے۔

تشریح:- اس عبارت کو سمجھنے سے پہلے لاتقفیات کا مفہوم اصطلاحی ذہن نشین کر لینا ضروری ہے۔

اللا تقفیات. وهی التی لا توجد فی الخارج الامتناهیة و کل مرتبة منها یمکن ان یکون بعده مرتبة اخری لکن لیس کلها خارجة من القوة الی الفعل.

لا تقفیات وہ امور ہوتے ہیں جو خارج میں متناہی ہو کر پائے جائیں لیکن ان کے ہر مرتبے کے بعد دوسرے مرتبہ کا تحقق ممکن ہو لیکن ان کے سارے مراتب قوت سے فعل کی طرف خارج نہ ہوں۔

شارح فرماتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ لاتقفیات چاہے وہ عدد ہوں یا معدود غیر متناہی حد تک بالفعل پہونچ ہی نہیں سکتے ورنہ پھر لاتقفیات تقفی ہو جائیں کیونکہ لاتقفیات کے سارے مراتب جو خارج میں بالفعل موجود ہوتے ہیں وہ متناہی ہوتے ہیں لیکن دوسرے مراتب کا پایا جانا ممکن ہوتا ہے اب اگر لاتقفیات کے سارے مراتب غیر متناہیہ خارج میں بالفعل موجود ہو جائیں گے تو ان پر کسی اور مرتبے کی زیادتی ممکن ہی نہیں ہوگی کیونکہ لامتناہی پر زیادتی محال ہوتی ہے۔ اور جب امور غیر متناہیہ خارج میں موجود بالفعل نہیں ہوں گے تو ان میں برہان تضعیف جاری ہی نہیں ہوگی۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ برہان تضعیف سے مقصود امور غیر متناہیہ کا ابطال ہے اور جب لاتقفیات لامتناہی ہو ہی نہیں سکتے اور اس حد تک پہونچ ہی نہیں سکتے تو ان کا غیر متناہی ہونا خود ہی باطل ہو گیا تو یہ ہمارے مقصود کے لئے معاون ہے نہ کہ ظرر رساں گو کہ ان میں برہان تضعیف جاری نہیں ہوگی۔

ومن العجائب ما نقل عن بعض الکملة ان الحق ان الامور الغیر المتناهیة لا تتصف بالزیادة والنقصان بالقیاس الی نظائرها لانهما من عوارض الکم من حیث التناهی وبعد تعین المحدود.

نعم یمکن الحکم علیها بالتساوی مطلقا من حیث عدم انقطاع التطابق بین احادها وبداهة قولهم الکل اعظم من الجزء فی المتناهی مسلم لا فی الغیر المتناهی فلا یتم اکثر البراهین کالتطبیق والتضیعف وغیرهما.

ترجمہ:- اور عجائب میں سے ہے وہ جو بعض کامل العقل لوگوں سے منقول ہے (قاضی مبارک) کہ حق یہ ہے کہ امور غیر متناہیہ اپنے امثال کی طرف نظر کرتے ہوئے زیادت ونقصان سے متصف نہیں ہوتے کیونکہ زیادت ونقصان کم کے

عوارض میں سے ہیں تناھی کی حیثیت سے اور محدود کی تعین کے بعد۔

ہاں ان کے احاد کے درمیان تطابق کے عدم انقطاع کی حیثیت سے ان پر مطلق تساوی کا حکم ممکن ہے۔

اور ان کے قول الکل اعظم من الجزء کی بداھت متناھی میں مسلم ہے نہ کہ غیر متناحی میں تو اکثر براھین تام نہیں ہوں گی جیسے کہ برھان تطبیق اور برھان تضعیف وغیرہ۔

تشریح:- قاضی مبارک نے اپنی شرح سلم کے حاشیے میں برحان تضعیف جیسی دلیلوں کا رد کیا ہے ملا حسن یہاں قاضی مبارک کا اولاً رد پیش کرتے ہیں اور پھر اس رد کا رد کرتے ہیں۔

قاضی مبارک کہتے ہیں کہ امور غیر متناھیہ اپنے نظائر یعنی امور غیر متناھیہ کی طرف نظر کرتے ہوئے زیادہ ونقصان سے متصف نہیں ہوتے یعنی یہ نہیں کہا جائے گا کہ امور غیر متناھیہ دوسرے امور غیر متناھیہ پر زائد ہیں اسی طرح یہ بھی نہیں کہا جائے گا کہ بعض امور غیر متناھیہ بعض دوسرے امور غیر متناھیہ سے ناقص ہیں اس لئے کہ زیادت اور نقصان کم کے عوارض سے ضرور ہیں لیکن مطلق کم کے عوارض سے نہیں ہیں بلکہ اس کم کے عوارض سے ہیں جو متناھی ہو اور وہ محدود ومتعین ہو۔

لہٰذا عدد غیر متناھی زیادت ونقصان کے قابل نہیں ہوگا تو برھان تضعیف سے امور غیر متناھیہ کا ابطال ممکن نہیں ہوگا کیوں کہ اس کا دارومدار عدد کی تضعیف پر ہے۔

نعم یمکن الحکم علیها بالتساوی:- اس عبارت سے شارح نے ایک وہم کا ازالہ کیا ہے وہم یہ ہوتا ہے کہ جب امور غیر متناھیہ میں دوسرے امور غیر متناھیہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے زیادت اور نقصان کا تصور نہیں ہو سکتا تو اس سے لازم آتا ہے کہ دونوں میں تساوی کی نسبت نہ ہو۔

اس کا جواب پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ مطلق امور غیر متناھیہ خواہ وہ اعداد ہوں یا معدودات ان پر تساوی کا حکم ان کے احاد کے عدم انقطاع کی حیثیت سے ممکن ہے یعنی دونوں امور غیر متناھیہ کے احاد کے درمیان تطابق ختم نہیں ہو سکتا، یعنی ایک کے جزء کے مقابلہ میں دوسرے کا بھی جزء ہوگا ایسا نہیں ہو سکتا کہ ایک امر غیر متناھی کے احاد کے مقابلہ میں دوسرے غیر متناھی کے احاد نہ ہوں۔

وبداهة قولهم الكل اعظم من الجزء

اس عبارت سے بھی ایک اعتراض کو دور کیا گیا ہے، کہا جا سکتا ہے کہ الکل اعظم من الجزء بدیہیات اولیہ میں سے ہے اور بلا شبہ یہ متناھی اور غیر متناھی دونوں کو شامل ہے اور اس میں بھی کوئی کلام نہیں ہے کہ کل جزء پر زائد ہوتا ہے اور جزء کل سے ناقص ہوتا ہے تو جب کل اور جزء غیر متناھی ہوئے تو امور غیر متناھیہ کا زیادت اور نقصان سے اتصاف لازم آیا۔

اس اعتراض کا جواب پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ الکل اعظم من الجزء کا جو قول ہے یہ متناھی میں قابل

تسلیم ہے نہ کہ غیر متناھی میں لہٰذا اکثر براھین جو امور غیر متناھیہ کے ابطال کے لئے پیش کی جاتی ہیں وہ تام نہیں ہوں گی۔
کیوں کہ اکثر دلیلیں امور غیر متناھیہ کے زیادت اور نقصان کے ساتھ اتصاف پر موقوف ہیں اور جب اتصاف باطل ہے تو براھین بھی باطل ہوں گی۔

ووجه العجب ظاهر لمن له ادنیٰ حدس و مزاولة فی الفن فان قولنا الكل اعظم من الجزء بديهی مطلقا سواء كانا فی المتناهی او غير المتناهی اذا لكل عبارة عن الجزء والشئ الأخر ففی الكل مرتبة لايكون بحذائها مرتبة فی الجزء وهذا معنی الزيادة وبه يتم التطبيق و التضايف والتضعيف المذكور ههنا ايضا نعم لابطال الثالث وجه اٰخر ذكرنا اٰنفا واذن وجب علينا ذكر التطبيق والتضايف علی وجه اخصر لينكشف الغطاء عن وجوههما.

ترجمہ: - اور تعجب کی وجہ ہر اس شخص پر ظاہر ہے جس کا فن سے ادنیٰ سا بھی تعلق ہو کیوں کہ ہمارا قول **الكل اعظم من الجزء** مطلقاً بدیھی ہے خواہ متناھی میں ہو یا غیر متناھی میں کیوں کہ کل نام ہے جزء مع شئ آخر کا تو کل میں ایک ایسا مرتبہ ہوگا جس کے مقابل میں جزء میں مرتبہ نہیں ہوگا اور زیادت کا مطلب یہی ہے، اس سے برھان تطبیق، تضائف اور برھان تضعیف جسے ذکر کیا گیا ہے تام ہو جائیں گی، ہاں برھان تضعیف کے ابطال کے لئے ایک دوسری وجہ ہے جسے ہم نے ابھی ذکر کیا ہے اور اس وقت ہم پر برھان تطبیق اور تضائف کا مختصر اذکر ضروری ہو گیا ہے تا کہ ان دونوں کی نقاب کشائی ہو جائے۔

تشریح: - ملاحسن کہتے ہیں کہ تعجب کی وجہ بالکل ظاہر ہے کیونکہ **الكل اعظم من الجزء** کا قول مطلق ہے متناھی اور غیر متناھی سب کو عام ہے اور کل جزء مع شئ آخر کا نام ہے تو یقینی طور پر کل میں ایک مرتبہ ایسا ہوگا جس کے مقابل میں جزء میں مرتبہ نہیں ہوگا لہٰذا کل میں زیادت پائی گئی اور جزء میں نقصان پایا گیا لہٰذا اب ساری دلیلیں تام ہو جائیں گی، لیکن ملاحسن کو چاہئے تھا کہ **الكل اعظم من الجزء** کے اطلاق پر دلیل قائم کرتے۔ مثلاً علم باری تعالیٰ اور قدرت باری تعالیٰ دونوں غیر متناھی ہیں مگر قدرت سے علم زائد ہے۔ کیوں کہ قدرت صرف ممکنات تک مختص ہے اور علم ممکن، ممتنع واجب سب کو عام ہے۔

نعم لابطال الثالث: - شارح کہتے ہیں کہ برھان تضعیف کے ابطال کی ایک دوسری وجہ ہے جسے ہم نے ابھی ذکر کیا ہے۔ (مقدمہ ثالثہ پر منع)

واذن وجب علينا: - اور جب مصنف نے یہاں برہان تضعیف کو ذکر کر دیا ہے تو ملاحسن کہتے ہیں کہ ہمارے لئے ضروری ہو گیا ہے کہ اب ہم برھان تطبیق اور برھان تضائف کو اختصار کے ساتھ ذکر کر دیں تا کہ ان سے بھی واقفیت ہو جائے۔

عند الحکماء امور غیر متناھیہ کے ابطال کی چند دلیلیں ہیں (۱) برھان تضعیف، (۲) برھان تطبیق، (۳) برھان تضائف، (۴) برھان سلمی، (۵) برھان مسامتت۔

الاول ان يفرض الامور الغير المتناهية الموجودة بالفعل المرتبة ترتيباً طبعيا او وضعيا او غير ذلک بحيث يتعين الاول والثانی والثالث و هکذا فلنسلم المبداء من تلک السلسلة أو الجانب الأخرب ثم نفرز منهاج فج ب جزء من اَ بَ و اَبَ كله ضرورة دخول اَ جَ و جَ بَ فيه فاذا اطبقنا اَعلى جَ بمعنى ايقاع المرتبة بازاء المرتبة لابالحركة ولا بايقاع المحاذاة بل بان يحكم العقل حكما صحيحاً واقعيا بان فی السلسلة الاولی اعنی سلسلة الكل مبداء اعنی اَكما فی سلسلة الجزء مبداء اعنی ج و ان فی السلسلة الاولی ثان كذلک فی الثانية ثان وهكذا يحكم العقل بوجود تعيين المراتب بسبب الترتيب فی الثالث والرابع فاما ان يحكم بالحكم الصحيح بان بازاء كل مرتبة من الاولى مرتبة من الثانية يلزم مساواة الكل للجزء فيلزم حينئذ اجتماع النقيضين فی الواقع فان فی الكل مرتبة لم يكن بحذائها فی الجزء والا لم يكن الكل كلا ولا الجزء جزءا فلو فرضنا مساواتهما بمعنى ان كل مرتبة من الاولى بازائه مرتبة من الثانية يلزم صدق السالبة الجزئية والموجبة الكلية مع بقاء شرائط التناقض فان بعد الانطباق بالمعنى المذكور لم يختلف حقيقة الكل والجزء بالضرورة فكما فی اول الامر بينهما تفاوت كذلک بعد الانطباق واما ان لا يحكم العقل بوقوع كل مرتبة من الاولى بازاء الثانية فالاول زائد عليه بمرتبة متناهية والزيادة بعد انصرام جميع احاد المزيد عليه فالثانی متناه والاول انما يزيد عليه بقدر متناه فهو ايضا متناه فيظهر الخلف.

ترجمہ:- پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر ایسے امور غیر متناہیہ فرض کئے جائیں جو بالفعل موجود ہوں اور مرتب ہوں خواہ ان میں ترتیب طبعی ہو یا وضعی یا اس کے علاوہ اس حیثیت سے کہ ان میں اول ثانی ثالث اسی طرح رابع وغیرہ متعین ہوں۔

تو ہم اس سلسلے کا مبداء اَ کو قرار دیتے ہیں اور اس سلسلۂ مذکور کا دوسرا جانب (جانب اخیر) اجزاء کے فصل کے ساتھ بَ کو مانتے ہیں پھر ہم اس اَبَ کے سلسلے سے جَ کو الگ کر کے اسی قیاس پر جَ کا بھی ایک دوسرا سلسلہ مانتے ہیں تو جَ بَ کا سلسلہ اَ بَ کے سلسلہ کا ایک جزء ہے اور اَ بَ جَ بَ کے سلسلے کا کل ہے اَ جَ اور جَ بَ کے سلسلۂ اول میں دخول کی بداھت کی وجہ سے تو جب ہم اَ کے سلسلہ کو جَ کے سلسلہ کے ساتھ تطبیق دیں گے ایک کے مرتبے کو دوسرے کے مرتبے کے مقابل واقع کرنے کے معنی میں تطبیق بالحرکت اور تطبیق بالمحاذاۃ (آمنے سامنے کرنا) کے معنی میں نہیں بلکہ عقل اس کا حکم صحیح واقعی لگائے کہ سلسلۂ اول یعنی سلسلہ کل کا ایک مبداء ہے جو اَ ہے جیسے کہ جزء کے سلسلے (ج کا سلسلہ) میں ایک مبداء ہے جو کہ جَ ہے اور پہلے سلسلہ میں ایک دوسرا مرتبہ ہے یوں ہی ثانی میں ایک دوسرا مرتبہ ہے یوں ہی عقل ترتیب کے سبب تعین مراتب کے وجود کا حکم لگائے ثالث اور رابع میں (اول میں تیسرا مرتبہ ہے ثانی میں بھی تیسرا مرتبہ ہے اول میں چوتھا مرتبہ

ہے ثانی میں بھی چوتھا مرتبہ ہے) تو اگر عقل اس کا حکم صحیح لگائے کہ پہلے سلسلے کے ہر مرتبہ کے مقابل دوسرے سلسلہ کا بھی مرتبہ ہے تو کل اور جزء میں مساوات لازم آ جائے گی تو اس صورت میں واقع میں اجتماع نقیضین لازم آئے گا تو بلا شبہ کل میں ایک ایسا مرتبہ ہوگا کہ اس کے مقابل میں جزء کے سلسلے میں مرتبہ نہیں ہوگا کیونکہ اگر ایسا نہیں ہوگا تو کل کل نہیں رہ جائے گا اور جزء جزء نہیں ہوگا تو اگر ہم دونوں میں مساوات فرض کریں اس معنی میں کہ پہلے سلسلے کے ہر مرتبہ کے مقابل میں دوسرے سلسلے میں بھی مرتبہ موجود ہے تو تناقض کی شرطوں کے پائے جانے کے ساتھ قضیہ موجبہ کلیہ اور قضیہ سالبہ جزئیہ کا صدق لازم آئے گا (یعنی کل کل اعظم من الجزء اور بعض الکل لیس باعظم من الجزء) اس لئے کہ معنی مذکور (ایقاع المرتبة بازاء المرتبة) میں انطباق کے بعد بالبداہت کل اور جزء کی حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں ہوگا جیسے قبل انطباق جزء اور کل میں تفاوت ہے بعد انطباق بھی تفاوت ہے اور یا تو عقل اولیٰ کے ہر مرتبے کا ثانی کے ہر مرتبہ کے مقابل میں وقوع کا حکم نہیں لگائے گی تو سلسلہ اول ثانی پر ایک متناھی مرتبہ کے ساتھ زائد ہو جائے گا اور زیادتی مزید علیہ کے جمیع احاد کے ختم ہونے کے بعد ہی متحقق ہو سکتی ہے تو ثانی متناھی ہوگا اور اول کی ثانی پر زیادتی متناہی مقدار میں ہی ہوگی تو وہ بھی متناھی ہو جائے گا اور یہ خلاف مفروض ہے کیوں کہ ہم نے انھیں غیر متناھی فرض کیا تھا۔

تشریح:- برہان تطبیق بطلان تسلسل کی ایک مشہور دلیل ہے لیکن عند الحکماء اس کی کچھ شرطیں بھی ہیں پہلی شرط تو یہ ہے کہ اس دلیل کا جریان ایسے امور غیر متناھیہ میں ہوگا جو نفس الامر میں بالفعل موجود ہوں اور دوسری شرط یہ ہے کہ ان میں باہم ترتیب بھی پائی جاتی ہو نفس الامر میں موجود بالفعل ہونا اس لئے ضروری ہے کہ اگر موجود نہیں ہوں گے بلکہ متعاقب ہوں گے تو زمانۂ واحد میں سارے امور غیر متناھیہ کا وجود نہیں ہوگا بلکہ ایک زمانہ میں ایک کا وجود ہوگا پھر وہ معدوم ہو جائے گا اور دوسرے زمانے میں دوسرے کا وجود ہوگا پھر وہ بھی معدوم ہو جائے گا پھر تیسرے میں تیسرے کا وجود ہوگا اسی قیاس پر ایسی صورت میں سارے امور غیر متناھیہ کا وجود فرض فارض اور اعتبار معتبر سے ہوگا اور فرض واعتبار کے انقطاع سے ان کا بھی انقطاع ہو جائے گا تو ان میں تطبیق نہیں ہو پائے گی لہٰذا ایک کو دوسرے کے مقابل میں کرنے کے لئے ضروری ہے کہ ان کا خارج میں بالفعل وجود ہو اور برہان تطبیق کے اجزاء کے لئے دوسری شرط ترتیب اس لئے ضروری ہے کہ اگر احاد واوساط منتظم نہیں ہوں گے تو بعض کی بعض کے ساتھ تطبیق اور ازائیت نہیں ہوگی لہٰذا امور غیر متناھیہ کا مرتب ہونا بھی ضروری ہے اب چاہے ان میں ترتیب طبعی ہو بایں طور کہ متاخر اپنے وجود میں متقدم کا محتاج ہو لیکن متقدم متاخر کے وجود کے لئے علت تامہ نہ ہو جیسے ایک کا تقدم دو پر یا جیسے کہ تصور کا تقدم تصدیق پر یا جیسے کہ معدات میں معد کا تقدم معدٌّ لہ پر جیسے نطفہ کا تقدم علقہ پر علقہ کا تقدم مضغہ پر مضغہ کا تقدم عظام پر عظام کا تقدم لحم پر اور لحم کا تقدم بچے پر کہ ان میں اول ثانی کے لئے معد ہے اور ثانی ثالث کے لئے معد ہے ثالث رابع کے لئے معد ہے اور رابع خامس کے لئے معد ہے اور خامس سادس کے لئے معد ہے کیوں کہ بالترتیب اول کا جب وجود

ختم ہوتا ہے اس کے بعد ہی ثانی وجود میں آتا ہے اسی طرح بالترتیب ثانی اپنے وجود میں اول کا محتاج بھی ہے لیکن ثانی اول
کے وجود کے لئے علت تامہ نہیں ہے یا ترتیب ذکر کے اعتبار سے ہو کہ ایک کا ذکر پہلے ہو دوسرے کا اس کے بعد ہو یا ان میں
ترتیب زمانی پائی جائے جیسے بعض اجزاء زمان کا تقدم بعض پر یا جیسے حضرت نوح علیہ السلام کا تقدم حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر۔

ان شرائط کی تفصیل کے بعد یہ جان لینا چاہئے کہ جس سے کسی سلسلہ کا آغاز ہو اسے مبداء کہا جاتا ہے، بلفظ دیگر جو کسی
معلول کی علت ہو اسے مبداء کہا جاتا ہے جیسے الف سے کوئی سلسلہ شروع ہو تو الف مبداء ہوگا اور جو معلول تو ہو لیکن دوسرے کے
لئے علت نہ ہو اسے معلول اخیر کہا جاتا ہے جیسے کہ آج کا دن معلول اخیر ہے جس کے لئے علت کل گذشتہ ہے اور وہ بھی معلول
ہے اور اس کی علت پرسوں گذشتہ کا دن ہے اور پرسوں کا دن بھی معلول ہے اس کی علت ترسوں کا گذشتہ دن ہے اسی قیاس پر۔

اس تمہید کے بعد اب برہان تطبیق کو سمجھنا چاہئے جس کا حاصل یہ ہے کہ امور غیر متناھیہ کا بالفعل وجود اگر ممکن ہو تو
ہم مبداء یعنی الف سے علت و معلول کا ایک لا متناھی سلسلہ فرض کریں گے اسی طرح سے ایک دوسرا لا متناھی سلسلہ بھی فرض
کریں گے جس کی ابتداء پہلے والے سلسلہ سے بقدر واحد بعد سے ہوگا یعنی ب سے تقریب فہم کے لئے ایک مثال ذیل میں
پیش کی جاتی ہے۔

سلسلہ اولی - الف ، ب ، ت ، ث ، ج ، ح ، خ ، د ، ذ ، ر ، ز لا الی نہایۃ
سلسلہ ثانی - ب ، ت ، ث ، ج ، ح ، خ ، د ، ذ ، ر ، ز ، × لا الی نہایۃ

مثال مذکور میں پہلے سلسلہ کا مبداء الف ہے جو ب کے لئے علت ہے ب ت کے لئے علت ہے ت ث کے لئے
علت ہے علی ھذا القیاس لا الی نہایۃ اور دوسرے سلسلہ کا مبداء ب جو الف کے بعد ہے اور بقدر واحد کم ہے اور جانب اخیر
میں غیر متناہی ہے اب ہم پہلے والے سلسلہ کو کل فرض کرتے ہیں اور دوسرے کو جزء فرض کرتے ہیں لہٰذا سلسلہ ثانی سلسلہ اول
میں داخل ہوگا اب ہم دونوں کی تطبیق اس طرح دیں گے کہ سلسلہ اولی سے الف کو سلسلۂ ثانی کے ب کے مقابل میں رکھیں،
اسی طرح سے اول کے ب کو ثانی کے ت کے مقابل میں رکھیں پھر اول کے ت کو ثانی کے ث کے مقابل میں رکھیں اسی طرح
سے تطبیق دیتے رہیں اب اس کی دو صورت ہوگی یا تو اول کے ہر جزء کے مقابلہ میں ثانی میں جزء ملتا چلا جائے گا لا الی نہایہ یا
اول کا ایک جزء ایسا ہوگا جس کے مقابل میں ثانی میں جزء نہیں ہوگا پہلی صورت میں کل اور جزء میں مساوات لازم آئے گی
اور اجتماع نقیضین کا استحالہ بھی لازم آئے گا جیسا کہ اس کی توضیح ابھی کی جائے گی اور دوسری صورت میں اول ثانی پر ایک
جزء متناھی کے مقدار زائد ہوگا اور ابھی برہان تضعیف میں اس کو ثابت کیا گیا ہے کہ زائد کی زیادتی مزید علیہ پر مزید علیہ کے
جمیع افراد کے ختم ہونے کے بعد ہی ہوتی ہے لہٰذا اب ثانی کا متناہی ہونا لازم آئے گا اور زائد علی المتناھی بقدر المتناھی متناھی
ہوتا ہے لہٰذا اب سلسلہ اولی بھی متناہی ہو جائے گا اور یہ خلاف مفروض ہے کیوں کہ ہم نے دونوں کو غیر متناھی فرض کیا تھا اور

جب دونوں احتمالات باطل ہو گئے تو ایسے امور غیر متناھیہ کا پایا جانا بھی باطل اور محال ہے۔

بمعنى ايقاع المرتبة بازاء المرتبة لابالحركة ولا بايقاع المحاذاة.

شارح اس عبارت سے بتانا چاہتے ہیں کہ تطبیق یہاں اس معنی میں ہے کہ عقل اس بات کا حکم لگائے گی کہ اول کے ہر جزء معین کے مقابلے میں ثانی کے لئے جزء ہے یعنی تطبیق یہاں تطبیق بالحرکت یا ایقاع محاذات کے معنی میں نہیں ہے تطبیق بالحرکت کا مطلب یہ ہے کہ ناقص کو بکلہ حرکت دے کراَ کی جہت میں کر دیا جائے تاکہ ناقص اور زائد کا مبداء ایک دوسرے کے ساتھ منطبق ہو جائے یا زائد کو حرکت دے کرب کی جہت میں کر دیا جائے اور تطبیق بالمحاذات کا مطلب یہ ہے کہ ایک کو دوسرے کے مقابل میں اس طرح کر دیا جائے کہ دونوں بالکل آمنے سامنے ہو جائیں یہ تطبیق بھی حرکت کو مستلزم ہے حاصل یہ ہے کہ یہاں پر تطبیق عقلی ہے نہ کہ حسی ورنہ پھر اگر انطباق بالحرکت یا انطباق بالمحاذات ہوگا تو کل اور جزء متغیر ہو جائیں گے کل اور جزء اپنی اپنی حقیقت پر باقی نہیں رہیں گے جبکہ قضایا میں تناقض کے لئے ضروری ہے کہ موضوع اور محمول اپنے اپنے حال پر باقی رہیں۔

يلزم صدق السالبة الجزئية والموجبة الكلية مع بقاء شرائط التناقض.

اس عبارت کا مفہوم سمجھنے سے پہلے یہ ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ تناقض کا مطلب کیا ہوتا ہے۔

تناقض: — دو قضیوں کا ایجاب وسلب میں اس طرح مختلف ہونا کہ ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو اور ہر ایک کا کذب دوسرے کے صدق کو چاہے۔

قضایا محصورہ میں تناقض کے لئے دو قضیوں کا کلیت اور جزئیت میں بھی مختلف ہونا بھی ضروری ہے یعنی اگر ایک قضیہ کلیہ ہے تو دوسرا جزئیہ ہو جیسے **کل انسان حیوان بعض الانسان لیس بحیوان.**

قضایا محصورہ میں موجبہ کلیہ کی نقیض سالبہ جزئیہ آتی ہے جیسے **کل انسان حیوان** کی نقیض **بعض الانسان لیس بحیوان** ہے اور موجبہ جزئیہ کی نقیض سالبہ کلیہ آتی ہے جیسے **بعض الانسان حیوان** کی نقیض **لاشئ من الانسان بحیوان** آتی ہے اور سالبہ کلیہ کی نقیض موجبہ جزئیہ ہی آتی ہے جیسے **لاشئ من الحجر بانسان** کی نقیض **بعض الحجر انسان** آتی ہے اور سالبہ جزئیہ کی نقیض موجبہ کلیہ آتی ہے جیسے **بعض الانسان لیس بعالم** کی نقیض **کل انسان عالم** آتی ہے۔

مذکورہ تمام محصورات میں اصل قضیہ صادق اور نقیض قضیہ کاذب ہے اسی طرح سے تحقق تناقض کی آٹھ مشہور شرائط ہیں جنھیں ابتدائی کتابوں میں بیان کیا گیا ہے۔

اب عبارت مذکورہ کا مطلب بآسانی سمجھا جا سکتا ہے ملا حسن کہتے ہیں کہ اگر اول کے ہر جزء کے مقابل میں ثانی میں جزء ہو جائے تو کل اور جزء میں مساوات لازم آئے گی اور اس وقت دو متناقض قضایا **بعض الکل لیس اعظم من**

الجزء اور کل کل اعظم من الجزء کا اجتماع لازم آئے گا اور اجتماع نقیضین محال ہے کیوں کہ مذکورہ تطبیق عقلی میں کل اور جزء کی حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں پایا جارہا ہے اور تناقض کے پائے جانے کی جملہ شرائط موجود ہیں۔

وبھذا يظهر سخافة ما نقل من بعض الكملة من ان الحق الخ **كما يظهر سخافة ما قالوا ان البرهان لايجرى فى المجردات فان تعيين المراتب موجود فيها ايضا وهو يكفى لجريان البرهان وهذا البرهان مما يعول عليه وقوى عليه اعتمادى وفرضنا اجراءه فى المنفصلات تسهيلا على المتعلم واجرى فى المتصلات ايضا بالطريق المذكور ولا نطول الكلام بذكره.**

ترجمہ: - اور اس سے اس قول کی کمزوری ظاہر ہوگئی جو بعض کامل العقل لوگوں سے منقول ہے۔ یعنی (**ان الحق ان الامور الغير المتناهية لا تتصف بالزيادة والنقصان**) جیسے کہ اس کی کمزوری ظاہر ہوتی ہے جو بعض لوگوں نے کہا ہے کہ برہان مجردات میں جاری نہیں ہوگی ظہور کمزوری کی وجہ یہ ہے کہ مراتب کی تعیین مجردات میں بھی موجود ہے اور تعین اجراء برہان کے لئے کافی ہے۔

یہ برہان اس میں سے ہے جس پر ناز کیا جاسکتا ہے اور اس پر میرا اعتماد قوی ہے ہم نے طالب علم کی تسہیل فہم کے لئے اس کا اجراء منفصلات میں فرض کیا ہے اور مذکورہ طریقے پر اسے متصلات میں بھی جاری کیا جاسکتا ہے اور ہم اس کے ذکر سے کلام کو طول نہیں کریں گے۔

تشریح: - **وبھٰذا يظهر** - شارح کہتے ہیں کہ ہماری مذکورہ توضیح سے یہ ثابت ہوگیا کہ زیادت اور نقصان متناہی کے خواص سے نہیں ہیں لہٰذا اس سے قاضی مبارک کے اس قول کی کمزوری واضح ہوگئی جو انھوں نے کہا ہے کہ زیادت اور نقصان سے امور غیر متناہیہ متصف نہیں ہوتے۔

كما يظهر سخافة :- شیخ ابوعلی ابن سینا نے کہا ہے کہ برہان تطبیق کے جاری ہونے کے لئے ضروری ہے کہ امور غیر متناہیہ مجتمع ہوں اور مرتب ہوں اور وہ امور غیر متناہیہ جو ایسے نہ ہوں جیسے کہ مجردات ہیں (جو ابعاد ثلثہ سے خالی ہوں) مثلاً حرکت، زمانہ، ملائکہ، شیاطین وغیرہ جن کی عدد میں کوئی نہایت نہیں ہے ان کے بطلان پر یہ دلیل جاری نہیں ہوگی بلکہ ان کے اثبات پر دلیل قائم ہے خلاصہ یہ ہے کہ شیخ کے نزدیک اجراء برہان کے لئے ترتیب اور اجتماع شرط ہے اور مجردات میں ترتیب ہے نہیں تو برہان ان میں کیوں کر جاری ہوسکتی ہے۔

ملاحسن کہتے ہیں کہ ہماری مذکورہ توضیح سے شیخ کے قول کا بھی کمزور ہونا واضح ہوگیا ہے کیوں کہ اجراء برہان کے لئے کسی اور ترتیب کی حاجت نہیں صرف تعین مراتب ہونا ضروری ہے اور یہاں ترتیب و تعین مراتب متحقق ہے لہٰذا برہان مجردات غیر متناہیہ کے بطلان پر جاری ہوسکتی ہے۔

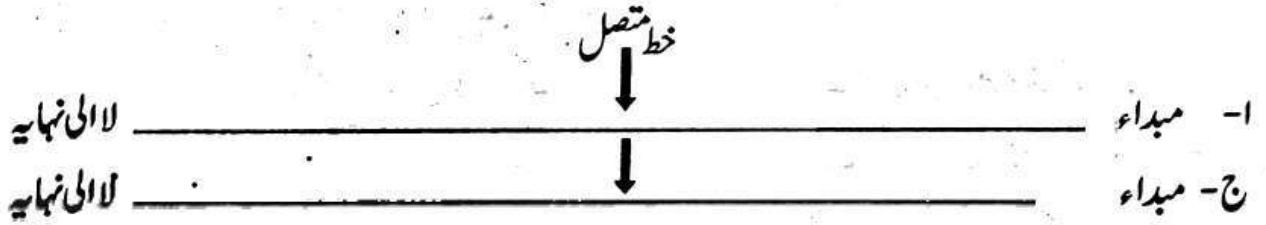
فرضنا اجراء ه فی المنفصلات- ملاحسن کہتے ہیں کہ ہم نے متعلمین کی تسہیل فہم کے لئے برھان تطبیق کو کم منفصل یعنی اعداد میں جاری کی ہے جیسا کہ انھوں نے اول، ثانی، ثالث، رابع وغیرہ کہا ہے۔ لیکن کہتے ہیں کہ اس برھان کو کم متصل میں بھی جاری کیا جاسکتا ہے لیکن ہم نے تطویل کے پیش نظر اس کا ذکر مناسب نہیں سمجھا۔

کم متصل میں برھان تطبیق کے اجراء کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔

مثلاً ہم ایک مبداء سے ایک جسم متصل غیر متناھی فرض کریں یعنی مبداء سے ایک خط متصل ایسا فرض کریں جو جانب اخیر میں غیر متناھی ہو اور مبداء اول سے ایک متعین مقدار کے بعد اسی طرح سے ایک اور خط متصل فرض کریں پھر ہم دونوں کو تطبیق دیں تو یا تو عقل دونوں میں مساوات کا حکم لگائے گی یا مفاوتت کا حکم لگائے گی اول کی بنیاد پر چھوٹے اور بڑے میں مساوات لازم آئے گی اور اجتماع نقیضین لازم آئے گا اور ثانی کی بنیاد پر مطلوب حاصل ہوگا کیوں کہ ثانی اگر اول سے چھوٹا ہوگا تو متناھی ہو جائے گا اور ثانی اول سے جتنی مقدار میں چھوٹا ہوگا اتنی ہی مقدار میں اول ثانی سے بڑا ہوگا کیونکہ زائد علی المتناہی بقدر المتناہی متناہی ہوتا ہے لہٰذا اول بھی متناہی ہوگا حالانکہ ہم نے دونوں کو غیر متناھی فرض کیا تھا لہٰذا ان کا غیر متناھی ہونا باطل ہوگیا۔ مثلاً

خط متصل

ا- مبداء ________________ لاالی نہایہ

ج- مبداء ________________ لاالی نہایہ

والبرهان الثانی تقریره ان المتضایفین اذا ذهبا لا الی نهایة فی ما یخرج من القوة الی الفعل یلزم وجود احد المتضایفین بدون الأخر والثانی باطل فان وجود الملزوم بدون اللازم محال اذا لمتضایفان متلا زمان بیان الملازمة ان المتضایفین کالعلیة والمعلولیة اذا ذهبا لا الی النهایة فی الماضی او تحققا لا الی النهایة فی الحال فالمعلولیة فی المبداء کالحادث الیومی متحقق بلا علیة فانا فرضنا انقطاع هذه السلسلة عن الاتی وکلاهما یتحققان فی ماسبق معدد هذین المتضایفین اعنی مفهومهما فی ما سبق متکافیان لان کل واحد فی ما سبق علة ومعلول والمعلولیة الاخیرة تبقی بلا علیة وبالجملة فی هذا التصویر یتحقق معلولیة بلا علیة فیلزم ان یکون فی الجانب الاخر علیة فقط لتحقق التساوی بینهما فیلزم الخلف.

ترجمہ:- اور برہان ثانی (برھان تضائف) کی تقریر یہ ہے کہ متضائفین جب لاالی نہایۃ قوت سے فعل کی طرف خروج کریں گے تو متضائفین میں سے ایک کا دوسرے کے بغیر وجود لازم آئے گا اور ثانی باطل ہے کیوں کہ وجود ملزوم بغیر

لازم کے محال ہے اس لئے کہ متضائفین آپس میں متلازم ہوتے ہیں۔

ملازمہ کی توضیح یہ ہے کہ ایسے دو امر جن میں علاقۂ تضائف ہو جیسے علیت اور معلولیت جب جانب ماضی لاالی نہایہ خروج کریں یا زمانہ حال میں لاالیٰ نہایہ متحقق ہوں معلولیت کا تحقق مبداء میں جیسے آج کا دن ہے بغیر علت کے ہوگا تو اگر ہم اس سلسلۂ مابعد میں انقطاع فرض کریں اور دونوں ماقبل میں متحقق ہیں تو ان دونوں متضائف کا عدد یعنی ان کے مفہومات ماسبق میں برابر ہیں کیونکہ ماقبل میں ہر ایک علت بھی اور معلول بھی ہے اور معلولیت اخیر بغیر علت کے باقی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس تقدیر پر معلولیت بغیر علیت کے پائی جائے گی لہٰذا لازم ہے کہ جانب ماضی میں صرف علیت ہوتا کہ متضائفین کے درمیان مساوات ثابت ہو سکے تو اب خلاف مفروض لازم آئے گا۔

تشریح:— برھان تضائف سمجھنے سے پہلے متضائفین کا مفہوم ذہن نشین کر لینا ضروری ہے۔

متضائفین۔ ایسے دو امر کو کہتے ہیں جن میں تقابل تضائف پایا جائے۔

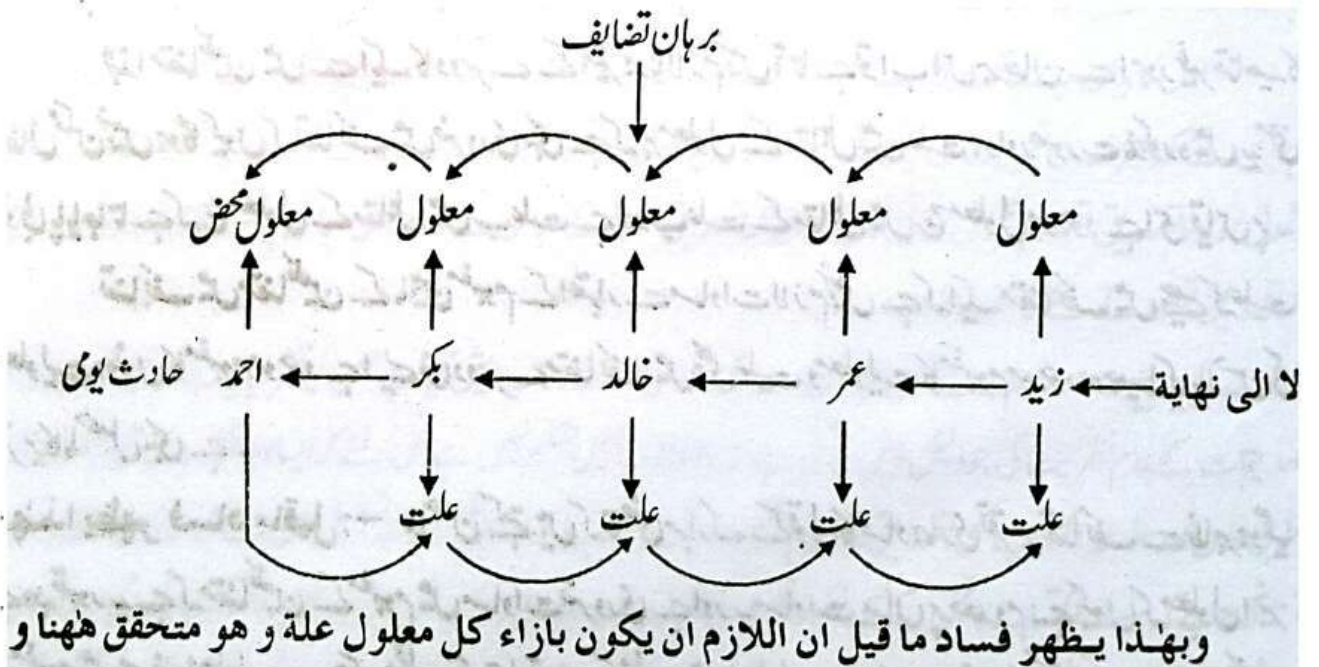
یعنی ایسے دو امر جو وجودی ہوں اور ہر ایک کا تعقل دوسرے پر موقوف ہو جیسے اب اور ابن کہ اب کا سمجھنا ابن پر موقوف ہے کیوں کہ اب من له الابن کا نام ہے اور ابن کا سمجھنا اب کے سمجھنے پر موقوف ہے کیوں کہ ابن من له الاب کا نام ہے چونکہ ہر ایک کے مفہوم میں دوسرا ماخوذ ہے لہٰذا ہر ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہے۔

متضائفین کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ دونوں میں تلازم پایا جاتا ہے یعنی ایک امر متضائف کے لئے دوسرے امر متضائف کا وجود لازم ہے جیسے ابوت کے لئے بنوت لازم ہے اور بنوت کے لئے ابوت لازم ہے یا جیسے کہ علیت کے لئے معلولیت لازم ہے اور معلولیت کے لئے علیت لازم ہے اس سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ دونوں میں مساوات ضروری ہے۔ اتنی تمہید کے بعد اب برھان تضائف کی تفصیل پیش کی جارہی ہے۔

اگر ہم معلول اخیر (جو کسی کے لئے علت نہ ہو) سے جانب ماضی میں متضائفین کا ایک غیر نہایہ سلسلہ فرض کریں تو جانب ماضی میں اس کے جتنے بھی افراد ہوں گے وہ علیت سے بھی متصف ہوں گے اور معلولیت سے بھی متصف ہوں گے کیوں کہ ان مین سے ہر ایک اپنے مابعد کی علت ہے اور اپنے ماقبل کا معلول ہے لہٰذا جانب ماضی میں متضائفین کا ہر فرد دو مختلف جہتوں سے علیت و معلولیت کے دونوں وصفوں سے متصف ہے اور دونوں وصفوں سے یہ اتصاف معلول اخیر سے بلا فصل ماقبل میں جو معلول اخیر کی علت ہے اس تک ہے لیکن جو معلول اخیر ہے اس میں صرف معلولیت پائی جاتی ہے علیت نہیں پائی جاتی ہے کیوں کہ متضائفین کا سلسلہ اس سے منقطع ہو گیا ہے اس انقطاع سلسلہ کی وجہ سے اب وہ کسی کے لئے علت نہیں بن سکتا لہٰذا اس میں معلولیت تو ہوگی لیکن علیت نہیں ہوگی تو متضائفین میں سے جو معلولات کا سلسلہ ہے وہ دوسرے متضائف علل کے سلسلے پر ایک عدد زائد ہو گیا۔ حالانکہ متضائفین میں سے ایک کے آحاد کا دوسرے کے آحاد کے مساوی ہونا

ضروری ہے اس خرابی سے بچنے کی صرف ایک صورت ہے کہ جانب ماضی میں ایک ایسی علت فرض کی جائے جو علت محضہ ہو یعنی علیت تو اس میں پائی جائے لیکن معلولیت نہ پائی جائے تا کہ معلولات اور علل کے احاد میں مساوات ہو جائے تو اب لازم آئے گا کہ دو حاضرین کے درمیان سلسلۂ غیر متناھی کا انحصار ہو جائے یعنی جانب ماضی کی علت محضہ اور آج کے دن کے معلول محض کے درمیان اور یہ خلاف مفروض ہے کیوں کہ ہم نے متضائفین کے سلسلے کو غیر متناھی فرض کیا ہے۔

مثلا احمد آج پیدا ہوا تو آج کے دن کے نو مولود احمد کا باپ ہم نے بکر کو فرض کیا اور بکر کا باپ ہم نے خالد کو فرض کیا اور اور خالد کا باپ ہم نے عمر کو فرض کیا اور عمر کا باپ ہم نے زید کو فرض کیا اسی قیاس پر ہم نے جانب ماضی میں لا الی نہایہ ایک سلسلہ فرض کیا تو بالترتیب ہم نے جانب ماضی سے حادث یومی یعنی آج کے دن کی طرف صعود کیا تو زید کا بیٹا عمر ہوا عمر کا بیٹا خالد ہوا خالد کا بیٹا بکر ہوا بکر کا بیٹا احمد ہوا۔ اور باپ بیٹے کے وجود کے لئے علت ہوتا ہے اور بیٹا باپ کا معلول ہوتا ہے تو جانب ماضی میں ہر ایک میں علیت بھی پائی گئی اور معلولیت بھی پائی گئی کہ بکر میں احمد کے اعتبار سے علیت پائی گئی اور خالد کے اعتبار سے معلولیت پائی گئی اور خالد میں بکر کے اعتبار سے علیت پائی گئی اور عمر کے اعتبار سے معلولیت پائی گئی اور عمر میں خالد کے اعتبار سے علیت پائی گئی اور زید کے اعتبار سے معلولیت پائی گئی۔

اسی قیاس پر جانب ماضی میں سارے احاد میں اپنے مابعد کے اعتبار سے علیت اور ماقبل کے اعتبار سے معلولیت کا تحقق ہوگا لیکن جانب مبداء حادث یومی میں احمد میں صرف معلولیت پائی جارہی ہے انقطاع سلسلہ کی وجہ سے علیت نہیں پائی جاری ہے۔ ذیل کے نقشہ سے اسے ملاحظہ کریں۔

وبهذا يظهر فساد ما قيل ان اللازم ان يكون بازاء كل معلول علة و هو متحقق ههنا و اما تساوى المفهومات فغير لازم.

ووجه الفساد بما قررنا ظاهر علی اللبیب لا نطول الکلام بذکرہ.

ترجمہ:- اوراس سے اس کا فساد ظاہر ہوگیا ہے کہ متضائفین میں ضروری یہ ہے کہ ہر معلول کے مقابل میں علت ہو اور یہ یہاں متحقق ہے لیکن متضائفین کے مفہوم میں مساوات ہونا لازم نہیں ہے۔

ہم نے جو بیان کیا ہے اس سے وجہ فساد ظاہر ہے ہم اُسے ذکر کر کے کلام کو طول نہیں دیں گے۔

تشریح:- اس عبارت سے ملاحسن نے فاضل محقق قاضی مبارک کے اس قول کے فساد کا اظہار کیا ہے جوانھوں نے اپنی شرح میں متضائفین کے تعلق سے فرمایا ہے قاضی مبارک کے قول کا اولاً خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔

قاضی مبارک فرماتے ہیں کہ متضائفین میں ایک کی دوسرے پر زیادتی لازم نہیں آتی کیوں کہ تضائف کا تحقق اس علیت ومعلولیت میں ہے جو دو مختلف مرتبوں میں واقع ہیں نہ کہ اس علیت ومعلولیت میں ہے جو کہ امر واحد میں مختلف جہتوں کے اعتبار سے ہے جیسے اَ نے وجود دیا ہے ب کو اور ب نے وجود دیا ہے ج کو تو اَ ب کی علت ہوا اور ب اَ کا معلول ہوا اور جب ب نے ج کو وجود دیا تو ب علت ہوا اور ج معلول ہوا تو اب اس مثال میں تضائف کا تحقق ج کی معلولیت اور ج کی علت کی علیت جس کا تحقق ب میں ہے اس میں ہے نہ کہ تضائف کا تحقق اس علیت ومعلولیت میں ہے جو کہ ب میں اپنے مابعد ج اور اپنے ماقبل اَ کے اعتبار سے پائی جاتی ہے یعنی ب کی علیت اور ج کی معلولیت میں تضائف ہے نہ کہ اس علیت و معلولیت میں جو کہ امر واحد ہی میں پائی جاتی ہیں لہٰذا ب ج کی معلولیت کے مقابل میں ج کی علت کی علیت موجود ہے اسی طرح ب کی علیت کے مقابل میں ج کی معلولیت موجود ہے اسی طرح سے ب کی معلولیت کے مقابل میں اَ کی علیت موجود ہے اور اَ کی علیت کے مقابل میں ب کی معلولیت موجود ہے۔

لہٰذا متضائفین میں سے ایک کا دوسرے کے بغیر ہونا لازم نہیں آتا ہے تو اب اس برھان سے امور غیر متناھیہ کا ابطال ممکن نہیں ہوگا کیوں کہ تضائف میں ضروری یہی ہے کہ ہر معلول کے مقابل میں علت ہو اور صورت مذکورہ میں یہ معنی بخوبی پایا جاتا ہے کہ ج معلول کے مقابل میں ب علت ہے اور ب علت کے مقابل میں ج معلول موجود ہے اسی قیاس پر۔

تضائف میں متضائفین کے مابین مفہوم کے اعتبار سے مساوات لازم نہیں ہے کہ ایک متضائف میں جیسے کہ علیت ومعلولیت دونوں کا مفہوم موجود ہے ایسے ہی دوسرے متضائف میں بھی علیت ومعلولیت کا مفہوم موجود ہو جیسا کہ ملاحسن کی تقریر کا ماحصل یہی ہے۔

وبھذا یظھر فساد ماقیل:- ملاحسن کہتے ہیں کہ قاضی مبارک کے قول کا فساد ہماری تقریر تضائف سے ظاہر ہوگیا ہے وجہ ظہور یہ ہے کہ متضائفین کے مفہوم میں مساوات ضروری ہے اور یہ مساوات یہاں پر معدوم ہے کیوں کہ معلول اخیر کے مفہوم میں صرف معلولیت ہے جبکہ ماقبل کے جملہ آحاد کے مفہوم میں معلولیت اور علیت دونوں کا تحقق ہے لہٰذا متضائفین

میں سے سلسلۂ معلولات زائد ہوگیا سلسلہ علل سے جبکہ دونوں علل و معلولات میں مساوات ضروری ہے۔

ملاحسن کی اپنی زبان میں ملاحسن کے اس استدلال سے سلیم الطبع شخص تو مطمئن ہو جائے گا لیکن تحقیقی و تدقیقی نظر رکھنے والا مناظر خاموش نہیں رہے گا کیوں کہ ملاحسن نے جو توضیح کی ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ متضائفین میں سے ایک کی دوسرے پر زیادتی ہو جائے بلکہ یہ لازم آتا ہے کہ ایک اجنبی امر کی دوسرے اجنبی امر پر زیادتی ہو جائے کیوں کہ جانب ماضی میں لا الی نہایہ جو علت ہے وہ معلول اخیر کا مضائف ہی نہیں ہے اور نہ ہی معلول اخیر اس کا مضائف ہے تو متضائفین میں سے ایک کی دوسرے پر زیادتی کیسے لازم آئے گی ہاں یہ ضرور لازم آتا ہے کہ علت فوقانیہ اپنے معلول مضائف کے ساتھ معلول اخیر پر زائد ہو جائے لیکن جب معلول اخیر علت مذکورہ کا مضائف ہی نہیں ہے تو اس سے قاضی مبارک کے مطلوب و مقصود میں کوئی خلل واقع نہیں ہوگا جیسا کہ یہ اہل نظر سے مخفی نہیں ہے تو جو حقیقت میں متضائفین ہیں ان میں معلول کے مقابل میں علت اور علت کے مقابل میں معلول کا تحقق ہو جائے گا اور کسی طرح کسی پر زیادتی بھی نہیں لازم آئے گی۔

ولا يعلم التصور من التصديق وبالعكس لان المعرف مقول والتصور متساوی النسبة بيان الاول ان كل كاسب التصور معرّف كما هو المثبت عندهم والمعرف مقول لانه عرف بالمقول على الشئ لافادة تصوره فيلزم ان يكون كاسب التصور مقولا عليه والتصديق ليس بمقول عليه لانهٔ مباين له والمبائن لايحمل عليه البتة فيلزم ان لا يكون التصديق كاسبا للتصور.

ترجمہ:۔ اور تصور تصدیق سے نہیں جانا جائے گا اور تصدیق تصور سے نہیں جانی جائے گی کیوں کہ معرف محمول ہوتا ہے اور تصور متساوی النسبۃ ہوتا ہے۔

اول کا بیان یہ ہے کہ ہر کاسب تصور معرف ہوتا ہے جیسا کہ عند المناطقہ ثابت ہے اور معرِّف معرَّف پر محمول ہوتا ہے اس لئے کہ معرف کی تعریف ہی یہ کی گئی ہے کہ جو شئ پر محمول ہو تصور شئ کے افادہ کے لئے تو لازم آیا تصور کا کاسب تصور پر محمول ہو اور تصدیق تصور پر محمول ہوتی نہیں کیوں کہ تصدیق تصور کے مبائن ہے اور مبائن مبائن پر محمول نہیں ہوتا تو لازم آیا کہ تصدیق تصور کے لئے کاسب نہ ہو۔

تشریح:۔ مصنف نے اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب پیش کیا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ جمیع تصورات و تصدیقات کے عدم نظریت کی جو دلیل پیش کی گئی ہے اس کا ملازمہ ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ جمیع تصورات نظری ہوں اور سلسلۂ اکتساب کسی تصدیق بدیہی پر منتہی ہو جائے تو اب دور لازم آئے گا نہ تسلسل اس لئے کہ دور اس وقت لازم آتا کہ جب کہ سلسلۂ اکتساب ماقبل کے کسی تصور نظری کی طرف لوٹ جاتا اور جب تصدیق بدیہی پر اکتساب رک گیا ہے تو دور لازم نہیں آئے گا اور تسلسل اس وقت لازم آتا جب کہ سلسلہ اکتساب وہاں پر نہ رُکتا اور جب وہ تصدیق بدیھی ہے تو سلسلۂ

اکتساب وہاں پر ٹھہر گیا تو اب تسلسل بھی لازم نہیں آئے گا اسی طرح یہ ہوسکتا ہے کہ جمیع تصدیقات نظری ہوں اور سلسلۂ اکتساب کسی تصور بدیہی پہ منتہی ہوجائے تو سابقہ قیاس پر نہ دور لازم آئے گا نہ تسلسل لازم آئے گا اگر یہ مان لیا جائے تو تقریر ملازمہ باطل ہوجائے گی اور جب ملازمہ باطل ہوجائے گا تو جو برھان اس ملازمہ پر مشتمل ہے وہ بھی باطل ہوجائے گی۔

ولا یعلم التصور من التصدیق

اس عبارت سے ماتن نے مذکورہ مقدمہ پر اعتراض کا جواب پیش کیا ہے پہلے ہم جواب کا خلاصہ پیش کرتے ہیں پھر شارح کی عبارت کی توضیح کریں گے جواب یہ ہے کہ مذکورہ اعتراض اس پر مبنی ہے کہ تصور کا اکتساب تصدیق سے ممکن ہے اور تصدیق کا اکتساب تصور سے ممکن ہے یعنی تصور و تصدیق میں سے ہر ایک کو دوسرے سے جانا جا سکتا ہے جبکہ نفس الامر میں ایسا نہیں ہے تصور کا اکتساب تصدیق سے ممکن نہیں ہے اور تصدیق کا اکتساب تصور سے ممکن نہیں ہے لہٰذا تصور نظری کسی تصدیق بدیھی پر منتہی نہیں ہوگا اور تصدیق نظری کسی تصور بدیہی پر منتہی نہیں ہوگی لہٰذا دعویٰ اور دلیل مسلم ہیں۔

لان المعرف مقول: — اس عبارت سے ماتن نے تصدیق سے تصور کے عدم اکتساب کی دلیل پیش کی ہے اور بیان الاول سے شارح نے اس کی توضیح کی ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ تصور کا جو کاسب ہوگا وہ تصور پر محمول ہوگا کیوں کہ معرِّف معرَّف پر محمول ہوتا ہے اس لئے کہ معرِّف کہتے ہی اسی کو ہیں جو شئ پر محمول ہو شئ کے تصور کے افادہ کے لئے اور تصدیق تصور کے مبائن ہونے کی وجہ سے تصور پر محمول نہیں ہوسکتی اس لئے کہ ایک امر مبائن کا حمل دوسرے امر مبائن پر نہیں ہوتا ہے لہٰذا لازم آیا کہ تصدیق تصور کا کاسب نہ ہو۔

تصدیق سے تصور کے عدم اکتساب کی یہ دلیل دو قیاس سے مرکب ہے پہلا قیاس شکل اول کی ضرب اول پر مشتمل ہے جو حسب ذیل ہے۔

(۱) کل کاسب التصور معرِّف — یہ شکل اول کی ضرب اول کا صغری ہے جو کہ موجبہ کلیہ ہے۔

(۲) وکل معرِّف محمول — یہ شکل اول کی ضرب اول کا کبری ہے جو کہ موجبہ کلیہ ہے۔

(۳) فکل کاسب التصور محمول — یہ شکل اول کی ضرب اول کا نتیجہ ہے جو کہ موجبہ کلیہ ہے۔

دوسرا قیاس

(۱) کل کاسب التصور محمول — یہ شکل ثانی کی ضرب اول کا صغری ہے جو بعینہ قیاس اول کا نتیجہ ہے اور موجبہ کلیہ ہے۔

(۲) ولا شئ من التصدیق بمحمول یہ شکل ثانی کی ضرب اول کا کبری ہے جو کہ سالبہ کلیہ ہے۔

(۳) فلا شئ من کاسب التصور بتصدیق یہ شکل ثانی کی ضرب اول کا نتیجہ ہے جو کہ سالبہ کلیہ ہے۔

اب قیاس ثانی کے نتیجے کا انعکاس کر دیں یعنی عکس مستوی لائیں۔
عکس مستوی، قضیہ کے صدق و کیف کو باقی رکھتے ہوئے اس کے جزء اول کو ثانی کی جگہ اور جزء ثانی کو اول کی جگہ کر دینا لہٰذا فلا شئ من کاسب التصور بتصدیق کا عکس مستوی لاشئ من التصدیق بکاسب التصور آئے گا اور یہی مطلوب و مقصود ہے کہ تصدیق سے تصور کا اکتساب نہیں ہوگا۔

وفیہ ان المعرف أن ارید بہ ماعرف بالتعریف المذکور فلا نسلم الصغری من القیاس الاول والمقرر عندھم لایفی بالمطلوب ھٰھنا فان المقصود ھٰھنا ھو الامر الواقعی وان ارید بالمعرف مایفید التصور فقط فلا نسلم الکبری من القیاس الاول.

ترجمہ:- اور اس میں یہ ہے کہ معرف سے اگر وہ مراد ہے جس کی تعریف مذکور کے ذریعے تعریف کی گئی ہے تو ہمیں قیاس اول کا صغری تسلیم نہیں اور جو ان کے نزدیک مقرر ہے وہ یہاں مطلوب کو پورا نہیں کرتا کیوں کہ مقصود یہاں پر امر واقعی ہے اور اگر مراد معرف سے وہ ہے جو محض تصور کا فائدہ دے تو ہمیں قیاس اول کا کبری تسلیم نہیں۔

تشریح:- مقدمات کی ترتیب کے ذریعہ تصدیق سے تصور کے عدم اکتساب کی جو دلیل پیش کی گئی ہے اس عبارت سے شارح نے اس پر اعتراض قائم کیا ہے۔

تقریر اعتراض یہ ہے کہ قیاس اول کے صغری کل کاسب التصور معرف سے کیا مراد ہے اگر معرف کا وہ معنی مراد ہے جو اس کا معنیٰ اصطلاحی ہے یعنی **مایقال علیہ لافادۃ تصورہ** تو قیاس اول کا صغری ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ ممکن ہے کہ تصور کا کاسب وہ ہو جو تصور پر محمول نہ ہوتا ہو اور اگر معرف سے مطلق کاسب تصور مراد ہے عام ازیں کہ اس پر محمول ہو یا نہ ہو مثلاً **مایفید للشئ** کے معنی میں تو قیاس اول کا کبری ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں اس کی کلیت باطل ہو جائے گی جب کہ یہ شرط ہے لہٰذا دونوں مقدموں میں سے کوئی نہ کوئی مقدمہ ضرور باطل ہو جائے گا اور استدلال تام نہیں ہوگا۔

والمقرر عندھم:- اس عبارت سے اس وہم کو دفع کیا گیا ہے کہ عند المناطقہ یہ مسلم ہے کہ شئ کا جو معرف ہوتا ہے وہ تصور شئ کے افادہ کے لئے شئ پر ضرور محمول ہوتا ہے تو یہ کیوں کر ممکن ہے کہ معرف شئ شئ پر محمول نہ ہو یہ وہم اس لئے نہیں کیا جا سکتا کہ یہاں مقصود امر واقعی ہے یعنی ہر وہ شئ مراد ہے جس سے تصور کا حصول ہو نہ کہ مفہوم اصطلاحی مراد ہے۔

فان قلت التصور المکتسب لا یخلوا ما ان یکون بالکنہ فکاسبہ لا یکون الا ذاتیا واما بالوجہ فکاسبہ لا یکون الاعرضیا والذاتی والعرضی کلاھما محمولان وحینئذ یتم الدلیل بلا کلفۃ بان یقال کاسب التصور محمول والتصدیق لیس بمحمول فکاسب التصور لیس بتصدیق.

ترجمہ:- اگر تم کہو کہ وہ تصور جس سے تصور کو حاصل کیا جائے گا یا تو تصور بالکنہ ہوگا اس صورت میں تصور کا کاسب

ذاتی کلی ذاتی ہوگا یا وہ تصور بالوجہ ہوگا اس صورت میں تصور کا کاسب عرضی ہوگا (کلی عرضی) اور ذاتی وعرضی (کلی ذاتی وعرضی) دونوں کے دونوں محمول ہوتے ہیں تو اس وقت استدلال بغیر کسی وقت کے تام ہو جائے گا۔ بایں طور کہ کہا جائے گا کہ کاسب تصور محمول ہوتا ہے اور تصدیق محمول نہیں ہوتی تو کاسب تصور تصدیق نہیں ہوگا۔

تشریح:- اس عبارت سے شارح نے اس استدلال کو جو قاضی مبارک نے کلیت کبریٰ کی تمامیت پر قائم کیا ہے بشکل اعتراض پیش کرتے ہیں۔

قاضی مبارک کا استدلال یہ ہے کہ معرف شیٔ یا تو شیٔ کا ذاتی ہوگا یا عرضی جیسے کہ حیوان ناطق انسان کا ایسا کاسب اور معرف ہے جو کلی ذاتی ہے یا شیٔ کا معرف شیٔ کے لئے کلی عرضی ہوگا جیسے کہ انسان کا معرف ضاحک اور کاتب بھی ہے جو انسان کے لئے کلی عرضی ہے اور یہ دونوں کلیاں انسان پر محمول ہوتی ہیں، مثلاً بولا جاتا ہے **الانسان حیوان ناطق** اور **الانسان ضاحک او کاتب** لہٰذا قیاس کے مقدمات پر منع کی قطعی کوئی گنجائش نہیں ہے لہٰذا ہم استدلال یوں کر سکتے ہیں **کاسب التصور محمول والتصدیق لیس بمحمول فکاسب التصور لیس بتصدیق**=

= قلت کاسب التصور علم یفیده بالنظر ای بالترتیب ویجوز عند العقل ان یکون الترتیب فی التصدیقات مفیداً لبعض التصورات.=

ترجمہ:- میں کہوں گا کہ تصور کا کاسب ایسا علم ہے، جو اس کے حصول کا فائدہ نظر وفکر یعنی ترتیب سے دے اور عند العقل یہ ممکن ہے کہ تصدیقات میں ایسی ترتیب ہو جو بعض تصورات کا فائدہ دے۔

تشریح:- عبارت مذکورہ سے شارح قاضی مبارک کے استدلال کا جواب پیش کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ تصور کے کاسب کا کلی ذاتی اور عرضی میں انحصار ہمیں تسلیم نہیں ہے کہ اس کا محمول ہونا ضروری ہو بلکہ تصور کے کاسب کے لئے ضروری یہ ہے کہ وہ تصور شیٔ کا افادہ کرے اور عقل اسے مستبعد اور غیر پسندیدہ نہیں قرار دیتی ہے کہ بعض تصدیقات میں ایسی ترتیب ہو جو بعض تصورات کے حصول کے لئے مفید ہو لہٰذا قاضی مبارک کا استدلال مذکور ساقط ہو جائے گا اور مقدمہ کبریٰ پر جو منع وارد کیا گیا ہے وہ اپنی جگہ مسلم ہے۔

اور حق بھی یہی ہے اس لئے کہ تحدید جیسے اجزاء حقیقہ سے ہوتی ہے یوں ہی اجزاء خارجیہ سے بھی ہوتی ہے جیسا کہ شیخ نے حکمت اشراقیہ میں اس کی تصریح کی ہے کہ تحدید اجزاء خارجیہ کے مجموعہ سے حد تام ہے تو اس صورت میں شیٔ کا تصور اگر اجزاء خارجیہ کے مجموعہ سے ہوگا تو وہ بھی تصور بالکنہ ہوگا تو معرف کے افراد کا ذاتیات وعرضیات میں انحصار صحیح نہیں ہے اور یہ بھی صحیح نہیں ہے کہ شیٔ کا جو معرف ہو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ شیٔ پر محمول ہو اس لئے کہ اجزاء خارجیہ سے شیٔ کی تعریف ہوتی ہے جب کہ وہ شیٔ پر محمول نہیں ہوتے جیسے **البیت سقف مع الجدران** ہے۔

وبيان الثانی ان التصور يتعلق بوجود التصديق وعدمه فيكون متساوی النسبة اليه فلا يكون مرجحا ولا موجبا فلا يكون علة فلا يكون كاسبا فان الكاسب علة للوجود الذهنی للمكتسب.

والجواب ان الترجيح المعتبر فی العلة بالنظر الی المعلول هو ترجيح الوجود لا ترجيح التعلق والترجيحان متخالفان ولو سلمنا الاتحاد فنقول ان بعض التصورات يكون له خصوصية مع بعض التصديقات يكون بسببها مفيدا له وكاسباً.

وبالجملة هٰذان الدليلان فی غاية السخافة ولم يقم دليل قوی علی هذا المدعی بعد.

ترجمه:- اور دوسرے کا بیان (تصدیق کا حصول تصور سے نہیں ہوگا) یہ ہے کہ تصور تصدیق کے وجود سے بھی متعلق ہوتا ہے اور تصدیق کے عدم سے بھی متعلق ہوتا ہے تو تصور کی نسبت وجود تصدیق اور عدم تصدیق کی طرف متساوی ہے تو تصور تصدیق کا مرجح ہوگا نہ موجب ہوگا تو اب وہ علت بھی نہیں ہوگا۔ لہٰذا تصور تصدیق کے لئے کاسب بھی نہیں ہوگا کیونکہ کاسب مکتسب کے وجود ذہنی کے لئے علت ہوتا ہے۔

اور جواب یہ ہے کہ معلول کی طرف نظر کرتے ہوئے علت میں جو ترجیح معتبر ہے وہ وجود کی ترجیح ہے نہ کہ تعلق کی ترجیح ہے اور یہ دونوں ترجیحیں ایک دوسرے سے متخالف ہیں اور اگر اتحاد تسلیم ہی کرلیں تو ہم کہیں گے کہ بعض تصورات کی بعض تصدیقات کے ساتھ کچھ خصوصیت ہوگی جس کے سبب سے تصور تصدیق کے حصول کا فائدہ دے گا اور تصدیق کے لئے کاسب ہوگا۔

حاصل یہ ہے کہ اثبات دعویٰ میں یہ دونوں دلیلیں انتہائی کمزور ہیں اور اب تک اس دعویٰ پر کوئی قوی برہان قائم نہیں ہوسکی ہے۔

تشریح:- اس عبارت سے شارح نے دوسرے دعویٰ (تصدیق کا حصول تصور سے نہیں ہوگا) پر حجت قائم کی ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ تصدیق کا اکتساب تصور سے ممکن نہیں ہے اس لئے کہ کاسب مکتسب کے لئے علت ہوتا ہے اور اس کے وجود کے لئے مرجح ہوتا ہے اور تصور وجود تصدیق کے لئے مرجح نہیں ہوسکتا کیوں کہ تصور کی وجود تصدیق اور عدم تصدیق کی طرف نسبت متساوی ہوتی ہے اس لئے کہ ایسا ہوسکتا ہے کہ نفس الامر میں تصور کا تحقق ہو اور اس کے ساتھ تصدیق بھی پائی جائے جیسا کہ اذعان ویقین کی حالت میں تصدیق بھی پائی جاتی ہے اور تصور بھی پایا جاتا ہے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ تصور پایا جائے لیکن تصدیق نہ پائی جائے جیسے کہ شک اور وہم وغیرہ کی حالت میں تصور بغیر تصدیق کے پایا جاتا ہے تو جب تصور کی نسبت وجود تصدیق اور عدم تصدیق کی طرف برابر ہے تو تصور حصول تصدیق کے لئے مرجح کیوں کر ہوسکتا ہے اور جب مرجح نہیں ہوگا تو وجود تصدیق کے لئے علت موجبہ بھی نہیں ہوسکتا اور جب علت موجبہ نہیں ہوگا تو تصدیق کے لئے سبب

بھی نہیں ہوگا اس لئے کہ کاسب مکتسب کے وجود ذہنی کے لئے علت ہوتا ہے لہٰذا تصدیق کا تصور سے حصول ممکن نہیں ہوگا۔

والجواب ان الترجیح المعتبر:- اس عبارت سے شارح نے دوسرے دعوی کے استدلال پر اعتراض قائم کیا ہے، تقریر اعتراض یہ ہے کہ اثبات مطلوب میں جو دلیل پیش کی گئی ہے اس میں تصور کا وجود تصدیق اور عدم تصدیق سے باعتبار تعلق کے مساوی ہونا ثابت ہوتا ہے یعنی تصور وجود تصدیق اور عدم تصدیق دونوں سے متعلق ہوتا ہے جب کہ وجود معلول کی طرف نظر کرتے ہوئے جو ترجیح معتبر ہے وہ وجود کی ترجیح ہے نہ کہ تعلق کی ترجیح لہٰذا یہ ممکن ہے کہ تصور وجود تصدیق کے لئے مرجح ہو اگر چہ وہ عدم تصدیق سے بھی متعلق ہو اور یہاں چونکہ ترجیح تعلق مراد نہیں ہے لہٰذا تصور کے تصدیق کے ساتھ عدم تعلق سے یہ لازم نہیں آتا کہ تصدیق کے لئے تصور کاسب بھی نہ ہو۔

چوں کہ ترجیح تعلق اور ترجیح وجود دونوں آپس میں متخالف ہیں لہٰذا تصور کے متساوی التعلق ہونے سے لازم نہیں آتا کہ تصور تصدیق کے لئے کاسب بھی نہ ہو اور اگر ہم علی السبیل التنز ل دونوں میں مساوات مان لیں تو ہم کہیں گے کہ یہ ممکن ہے کہ بعض تصورات کی بعض تصدیقات کے ساتھ خصوصیت اور تعلق ہو اس تعلق وخصوصیت کے اعتبار سے تصور تصدیق کے حصول کے لئے مفید ہو۔

فبعض کل واحد منهما ای التصور والتصدیق بدیهی ونظری التفریع ظاهر علی ماقاله المصنف من ابطال اکتساب التصور من التصدیق وبالعکس کما لایخفی علی من له ادنی فطانة.

ترجمہ:- تو تصورات وتصدیقات میں سے بعض بدیہی ہیں اور بعض نظری تفریع ظاہر ہے اس پر جو مصنف نے کہا ہے یعنی تصور کے اکتساب کا ابطال تصدیق سے اور تصدیق کے اکتساب کا ابطال تصور سے جیسا کہ یہ ادنی سوجھ بوجھ والے شخص پر مخفی نہیں ہے۔

تشریح:- ماتن کی یہ عبارت جمیع تصورات وتصدیقات کی عدم نظریت وبداہت اور ایک کے دوسرے سے عدم اکتساب پر تفریع ہے۔

یعنی جب یہ مدلل ومبرہن ہوگیا کہ جمیع تصورات وتصدیقات بدیہی بھی نہیں ہیں اور نظری بھی نہیں ہیں اور یہ بھی ثابت ہوگیا کہ تصور کا اکتساب تصدیق سے نہیں ہوگا اور تصدیق کا اکتساب تصور سے نہیں ہوگا تو یہ ثابت ہوگیا کہ بعض تصورات بدیہی ہیں اور بعض نظری اور جو نظری تصورات ہیں ان کی تحصیل بعض بدیہی تصورات سے ہوگی اسی طرح یہ بھی ثابت ہوگیا کہ بعض تصدیقات بدیہی ہیں بعض نظری اور بعض نظری تصدیقات بعض بدیہی تصدیقات سے مکتسب ہوں گی یعنی تصور وتصدیق سے کوئی بھی ایک دوسرے سے حاصل نہیں ہوگا۔

والبسیط لایکون کاسبا ای لا یکون کاسبا بالکسب المعتبر عندهم بحیث یکون

للضاعة والاختيار فيه مدخل والافمطلق افادة التصور يكون بتصورات المفردات ايضاً كما في تصور النوع بالفصل وحدهٔ وبالخاصة وحدها.

ترجمہ:- اور بسیط کاسب نہیں ہوتا یعنی بسیط اس کسب کے معنی میں کاسب نہیں ہوتا جو عندالمناطقہ اس حیثیت سے معتبر ہے کہ منطق واختیار کا اس میں دخل ہو ورنہ تو مطلق تصور کا افادہ مفردات کے تصور سے بھی ہوتا ہے جیسا کہ صرف فصل سے نوع کا تصور ہوتا ہے اور صرف خاصہ سے بھی نوع کا حصول ہوتا ہے۔

تشریح:- عندالمناطقہ ایک مختلف فیہ مسئلہ یہ ہے کہ بسیط حصول شئی کے لئے کاسب ہوتا ہے یا نہیں بعض مناطقہ کے نزدیک بسیط کاسب ہوتا ہے جب کہ بعض کے نزدیک نہیں ہوتا انھیں میں مصنف بھی ہیں۔

اب جولوگ یہ کہتے ہیں کہ بسیط کاسب ہوتا ہے وہ نظر کی تعریف میں تغیر کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ نظر نام ہے مجہول کی تحصیل کے لئے امور معلومہ کی ترتیب کا یا ایک امر سے دوسرے امر کی تحصیل کا اور جولوگ یہ کہتے ہیں کہ بسیط کاسب نہیں ہوتا وہ نظر کی تعریف مشہور کو بحالہ باقی رکھتے ہیں اور اس میں کوئی تغیر نہیں کرتے کیوں کہ اس صورت میں نظر کی تعریف پر بسیط میں ترتیب کے فقدان کا اعتراض وارد نہیں ہوتا۔

بسیط یعنی مفرد نہ کاسب ہوتا ہے نہ مکتسب ہوتا ہے نہ اس سے کسی کو حاصل کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی اس کو کسی سے حاصل کیا جاسکتا بسیط کے عدم کاسب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بسیط ترتیب کے قابل نہیں ہوتا جب کہ کاسب ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ ترتیب کے عمل کو قبول کرے اور مکتسب نہ ہونے کے وجہ یہ ہے کہ اگر مکتسب ہوگا تو اس کا کاسب مفرد ہوگا یا مرکب اگر مفرد ہوگا تو یا تو مکتسب کا عین ہوگا یا غیر اگر عین ہے تو دور لازم آئے گا اور اگر غیر ہے تو مکتسب کے مبائن ہوگا اور اپنے مبائن پر شئی کا حمل نہیں ہوگا اور اگر مرکب ہوگا تو یا تو اپنی ذاتیات سے مرکب ہوگا یا اپنی عرضیات سے یا دونوں سے مرکب ہوگا اول کی بنیاد پر کاسب بسیط بسیط نہیں رہ جائے گا بلکہ ذاتیات سے مرکب ہوگا اور ثانی کی بنیاد پر ماہیت بسیط کا علم نہیں ہوگا کیوں کہ عوراض سے شئی کی حقیقت نہیں معلوم ہوتی جیسے کہ ضاحک سے انسان کی حقیقت کا علم نہیں ہوتا اور تیسری صورت میں بھی شئی کی حقیقت کا علم نہیں ہوگا اس لئے کہ جو داخل وخارج سے مرکب ہوتا ہے وہ بھی خارج شئی کے حکم میں ہوتا ہے لہٰذا اس کا بھی حال عوارض کی طرح سے ہوگا۔

بالکسب المعتبر عندھم:- اس عبارت سے شارح کہتے ہیں کہ بسیط کے کاسب نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ کسب جو قصد واختیار سے ہوتا ہے اور نظر وفکر اور عمل ترتیب سے ہوتا ہے ایسا کسب بسیط سے نہیں ہوتا جیسا کہ یہی عندالمناطقہ معتبر ہے ورنہ بسیط کاسب ہوتا ہے جیسے کہ نوع کا حصول صرف فصل یا صرف خاصہ سے ہوتا ہے کہ انسان کا علم ہمیں صرف ناطق یا صرف کاتب وضاحک سے ہوتا ہے۔

فلا بد من ترتيب امور للاكتساب وهو النظر و الفكر

فيه دلالة على اتحادهما فان لم يكن بين مفهوميهما تغاير اصلا كما هو الظاهر فهما مترادفان وان كان بينهما تغاير بان يكون ملاحظة مافيه الحركة معتبرة فى النظر وفى الفكر يعتبر الانتقال المحض فهما متصادقان فقط.

ثم هذا المعنىٰ اعتبره المتاخرون وللقوم الاخر معان اخرىٰ مشحونة فى كتبهم لا نذكرها خوفا للاطناب.

ترجمه:- تو امور مجہولہ کے اکتساب کے لئے ترتیب ضروری ہے اور ترتیب نظر وفکر کا نام ہے ماتن کے قول وهو النظر و الفكر میں دونوں کے اتحاد مفہوم پر دلالت ہے تو اگر نظر وفکر کے مفہوم میں تغایر بالکل ہی نہ ہو جیسا کہ یہی ظاہر ہے تو دونوں مترادف ہیں اور اگر دونوں میں مغائرت ہے بایں طور کہ جس کے ملاحظہ میں حرکت ہو وہ نظر میں معتبر ہے اور انتقال محض صرف فکر میں معتبر ہے تو نظر وفکر دونوں حرف متصادق ہیں (دونوں کا تحقق ایک ساتھ ہوتا ہے۔)

پھر فکر ونظر کا یہ معنی وہ ہے جسے متاخرین مناطقہ نے اعتبار کیا ہے اور دیگر مناطقہ نے دوسرے معانی بھی اپنی کتابوں میں ذکر کئے ہیں جنھیں اطناب کے خوف سے ذکر نہیں کر رہے ہیں۔

تشریح:- جب یہ ثابت ہو گیا کہ بسیط کاسب نہیں ہو سکتا تو اس پر تفریع کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ کاسب مرکب ہو گا اور اکتساب کے لئے اس میں چند امور اور ان کی ترتیب ضروری ہے ترتیب کا لغوی معنی ہر شئی کو اس کی اصل جگہ میں رکھنا ہے اور اصطلاح میں دو یا دو سے زائد چیزوں کو اس طرح کر دینا کہ اس پر اسم واحد کا اطلاق ہو سکے اور بعض کی بعض کی طرف تقدم اور تاخر کے لحاظ سے نسبت بھی ہو۔

ترتیب تالیف کے مرادف ہے لیکن ترکیب سے خاص ہے ترکیب میں باہم تقدم وتاخر کی نسبت کا لحاظ نہیں ہوتا اور امور سے مراد مافوق الواحد ہے۔

فيه دلالة على اتحادهما:- شارح فرماتے ہیں کہ ماتن نے اپنے قول وهو النظر والفكر سے اس کی تصریح کی ہے کہ نظر وفکر باعتبار مفہوم کے مترادف ہیں جبکہ بعض مناطقہ نے دونوں میں من وجہ فرق کیا ہے کہ فکر دو حرکتوں کے مجموعہ کا نام ہے ([۱] مبادی سے مطالب کی طرف حرکت۔ [۲] مطالب سے مبادی کی طرف حرکت۔)

یا اس ترتیب کا نام ہے جو حرکت ثانیہ کے لئے لازم ہو اور معلومات سے مجہولات کی تحصیل کا نام نظر ہے یعنی وہ معلومات جو دو حرکتوں یا ترتیب کے ضمن میں متحقق ہوتے ہیں ان کے ملاحظہ کو نظر کہتے ہیں اس اعتبار سے دونوں مفہوم کے اعتبار سے مترادف نہیں ہوں گے کیوں کہ نظر میں ملاحظہ کا اعتبار ہے جب کہ فکر میں اس کا اعتبار نہیں ہے، وهو ملاحظة المعقول

لتحصیل المجہول نظر کی مشہور تعریف ہے لیکن اس اعتبار سے نظر وفکر میں تصادق ضرور ہوگا یعنی ایک ساتھ دونوں متحقق ہو سکتے ہیں یہ مطلب نہیں ہے کہ جس پر ایک کا صدق ہوگا اس پر دوسرے کا بھی صدق ہوگا جیسا کہ تساوی میں ہوتا ہے۔

وللقوم الاخر معان اخری:- اس عبارت سے ملاحسن کہتے ہیں کہ مناطقہ نے اس مقام پر نظر وفکر پر مزید موشگافی کی ہے، مثلاً فکر نام ہے امور عقلیہ میں نفس کی حرکت کا عام ازیں کہ یہ حرکت مجہول کی تحصیل کے لئے ہو یا نہ ہو اس کا مقابل تخیل آتا ہے کیوں کہ تخیل محسوسات میں حرکت نفس کا نام ہے اور بعض کے نزدیک مطالب سے مبادی اور مبادی سے مطالب کی طرف حرکت کے مجموعہ کا نام فکر ہے اس کے مقابل حدس کا وہ معنی آتا ہے جو غیر مشہور ہے۔

اور بعض کے نزدیک فکر صرف مبادی سے مطالب کی طرف یا بتدریج حرکت کا نام ہے بغیر اس کے کہ حرکت ثانیہ اس کا جز واقع ہو اس کے مقابل حدس کا مشہور معنی آتا ہے (ذہن کا مبادی سے مطالب کی طرف فوراً منتقل ہو جانا) حدس وفکر میں یہ تقابل صعود (اوپر چڑھنا) اور ھبوط (نیچے اترنا) کے تقابل کے مشابہ ہے فکر مثل صاعد کے ہے اور حدس مثل ھابط کے ہے صعود میں تدریج ہوتی ہے اور ھبوط میں انتہائی سرعت ہوئی ہے پھر فکر معانی مذکورہ میں سے ہر ایک کے اعتبار سے نظر کے ساتھ متحد ہے عام ازیں کہ دونوں مترادف ہوں یا متصادق۔

وههنا شک خوطب به سقراط وهو من تلامذة فيثاغورس ومن اساتذة افلاطون وهو ان المطلوب اما معلوم فالطلب تحصيل الحاصل واما مجهول فكيف الطلب ولا يختص هذا الاشكال بالمطلوب التصوری بل يجری فی المطلوب التصديقی بان يقال عند طلب الدليل علی قولنا العالم حادث هذا المدعی اما ان يكون معلوماً لک او مجهولا علی الاول فالعلم حاصل فطلبه يكون تحصيلا للحاصل او مجهولا فيلزم طلب المجهول المطلق ويجری فيه الجواب المذكور بقوله.

ترجمه:- اور یہاں پر ایک شک ہے جس سے سقراط کو مخاطب کیا گیا ہے سقراط فیساغورس کے تلامذہ اور افلاطون کے اساتذہ میں سے ہے شک یہ ہے کہ مطلوب یا تو معلوم ہوگا تو طلب تحصیل حاصل ہے یا مجہول ہوگا تو طلب کیونکر ہو سکتی ہے۔

اور یہ اشکال مطلوب تصوری کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ مطلوب تصدیقی میں بھی جاری ہوگا اس طور سے کہ ہمارے قول العالم حادث پر طلب دلیل کے وقت کہا جائے گا کہ یہ دعویٰ یا تو تمہیں معلوم ہوگا یا مجہول اول کی بنیاد پر علم حاصل ہے تو اس کی طلب تحصیل حاصل ہوگی اور ثانی کی بنیاد پر طلب مجہول مطلق لازم آئے گی اور اس میں وہ جواب جو مصنف نے اپنے قول واجیب سے ذکر کیا ہے جاری ہوگا۔

تشریح:- شک کی توضیح سے قبل ہم سقراط فیثاغورس اور افلاطون کی شخصیات پر مختصر روشنی ڈالیں گے۔

(سقراط)

یہ ایک مشہور یونانی فلسفی کا نام ہے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے تین سوننانوے (۳۹۹) سال پیشتر مقام اتنیہ میں ولادت ہوئی اور وہیں پر تعلیم حاصل کی۔

سقراط کی عظمت و برتری کی واضح دلیل یہ ہے کہ اسے افلاطون جیسے حکیم کا استاذ ہونے کا شرف حاصل ہے اور حضرت سلیمان علیہ السلام کے شاگرد فیثاغورس سے شرف تلمذ حاصل ہے سوفسطائیہ کی طرح سقراط نے بھی مطالعہ انسانی کو اپنا موضوع تحقیق قرار دیا اور سوفسطائیہ کے خلاف ثبوت استاد کا مدعی تھا۔

اس نے اپنی حکیمانہ بصیرت سے انسانی زندگی کے اخلاقی اصول کو دریافت کرنے کی کوشش کی یہاں تک کہ اس کے وضع کردہ اصول وضوابط پر بعض نئے مذاہب کی بنیاد قائم ہے علم وحکمت کے ساتھ ہی ساتھ زہد وتقویٰ میں بھی اپنی مثال آپ تھا بت پرستی کے معاملہ میں اہل یونان کا سخت مخالفت تھا یہی وجہ تھی کہ اہل یونان سقراط کے خلاف غضبناک ہوگئے اور نہ صرف سقراط بلکہ اس کے بارہ ہزار بلا واسطہ اور بالواسطہ تلامذہ کو زہر دے کر موت کی نیند سلا دیا تقریباً اسی (۸۰) سال تک زندہ رہا حکمت وفلسفہ میں وحید عصر ہونے کے باوجود اپنی کوئی یادگار تصنیف نہیں چھوڑی ہے اس کی انگوٹھی پر یہ نقش کندہ تھا من غلب عقله هواه فافتضح.

(فیثاغورس)

فیثاغورس بھی یونان کے ایک مشہور حکیم کا نام ہے اور پانچ مشہور حکماء جنھیں اساطین الحکمت کہا جاتا ہے ان میں ایک یہ بھی ہے وہ پانچ حکماء یہ ہیں:

(۱) اینڈ قلیس، (۲) فیثاغورس، (۳) سقراط، (۴) افلاطون، (۵) ارسطو، یہ بچپن ہی سے علم حکمت حاصل کرنے کا اس قدر شائق تھا کہ اپنی نوعمری ہی میں اس نے علم حکمت کی تحصیل کا قصد کرلیا اور اس کی طلب میں مصر، شام، بغداد کا چکر لگایا، تقویم الحساب (پہاڑا) اسی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے جو جدول فیثاغورس کے نام سے مشہور ہے۔

فیثاغورس تناسخ ارواح (آواگون) کا قائل تھا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی پیدائش کے تقریباً چھ (۶) سو سال پیشتر جزیرہ سالوس میں اس نے اپنی زندگی کی آخری سانس لی۔

(افلاطون)

یونان کے پانچ مشہور اساطین الحکمت میں ایک افلاطون بھی ہے یونان کے شہر رار تھنس میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے چار سو انتیس سال پہلے پیدا ہوا باپ کا نام ارسطون اور دادا کا نام اور سٹا کلس اسقلینوس ہے اس حکیم کی یہ عادت تھی کہ طلبہ کو حکمت پڑھانے کے دوران ٹہلتا رہتا تھا اور تلامذہ اس کے ساتھ چلتے رہتے تھے۔ افلاطون کا نام اس کے دادا کے نام پر اورسٹاکلس ہے لیکن اس کا سینہ نہایت وسیع تھا اور افلاطون یونانی زبان میں عریض الصدر کو کہتے ہیں اس لئے اس کے استاذ ارسطو نے اسے افلاطون کے نام سے ملقب کر دیا، چنانچہ اسی نام سے یہ دنیا بھر میں مشہور ہو گیا سب سے پہلے اس نے فن کشتی میں مہارت حاصل کی پھر فن شاعری اور موسیقی کی طرف مائل ہوا، ارغنون باجہ کا موجد یہی ہے لیکن جب سقراط نے ایک علمی مجلس میں شاعری کی مذمت کر کے یہ فرمایا کہ شاعری انسان کو انسانی کمالات سے محروم کر دیتی ہے تو اس کو اس فن سے اتنی نفرت ہوگئی کہ اپنی ساری منظومہ تصنیف کو جلا کر خاک کر دیا۔ افلاطون دس سال سے زیادہ عرصہ تک سقراط کی صحبت سے مستفیض ہوتا رہا دور دراز ممالک میں تجربۂ علم بڑھانے کے لئے سیاحت کرتا ہوا ملک مصر آیا۔ یہاں فیثاغورس کے تلامذہ سے مل کر علم ہندسہ سیکھا پھر مقادیر واشکال سے واقفیت حاصل کی۔ تیرہ سال مصر رہ کر ایران پہونچا۔ یہاں آتش پرستوں کے مذہب کی تحقیق کی ایران سے ہندوستان آنے کا ارادہ تھا لیکن ان دنوں اس ملک میں فتنہ وفساد کا بازار گرم تھا اس لئے ارادہ بدل دیا پھر اٹلی ہوتے ہوئے جزیرۂ سسلی اسقلینہ پہونچا اور آتش فشاں پہاڑ دیکھا جو اپنی جگہ قہر الٰہی کا پورا پورا نمونہ تھا۔ غرضیکہ کئی ممالک میں جا کر اپنے علم میں اضافہ کرتا رہا۔ علم ہندسہ کا تو یہاں تک دلدادہ تھا کہ اپنے دروازے پر لکھ کر لگا دیا تھا کہ جو علم ہندسہ نہ جانتا ہو وہ اندر آنے کا مجاز نہیں، افلاطون کی تحریریں اس کے علوِ خیال کی آئینہ دار ہیں اس کے بیان کردہ الٰہیات کے مسائل ذات باری کی عظمت وجلالت کو منواتے ہیں۔

تاریخ الحکماء کے مصنف نے لکھا ہے کہ افلاطون کی نو سو پچاس (۹۵۰) کتابیں بچشم خود میں نے دیکھی ہیں، رستم کے نام کی طرح محاورے میں افلاطون کا نام بھی آتا ہے۔ ورزش بہت کرتا تھا جس کی وجہ سے اس کے قویٰ آخری وقت تک مضبوط تھے، بیاسی (۸۲) برس زندہ رہا۔

ههنا شک اس عبارت سے مصنف نے بدیھی سے نظری کی تحصیل پر اس شک کو بیان کیا ہے جس کا مخاطب سقراط کو بنایا گیا ہے اور اس شک کی بنیاد پر ہی امام رازی نے جمیع تصورات کی بداھت پر استدلال کیا ہے۔

شک کی تقریر یہ ہے کہ جس مطلوب نظری کو بدیھی سے حاصل کیا جائے گا وہ قبل حصول یا تو معلوم ہوگا یا مجہول اگر معلوم ہے تو تحصیل حاصل لازم آئے گی اور یہ باطل ہے اور اگر مجہول ہے تو طلب مجہول مطلق لازم آئے گی اور یہ بھی محال

ہے کیوں کہ طلب کے لئے مطلوب کی طرف نفس کی توجہ ضروری ہے اور مجہول مطلق کی طرف نفس کی توجہ ممکن نہیں ہے۔

ولا یختص ھٰذا الاشکال بالمطلوب التصوری:- اس عبارت سے ملاحسن نے قاضی مبارک کے قول کی تردید کی ہے، قاضی مبارک کا کہنا یہ ہے کہ یہ اشکال صرف مطلوب تصوری میں جاری ہوگا مطلوب تصدیقی میں نہیں ہوسکتا۔

قاضی مبارک کے نزدیک اس اختصاص کی وجہ یہ ہے کہ مطلوب تصدیقی نسبت حکمیہ کے اذعان ویقین کا دوسرا نام ہے اور تصور کا حال یہ ہے کہ یہ ہرشیٔ سے متعلق ہوتا ہے تصدیق سے بھی اور نقیض تصدیق سے بھی حتی کہ تصور اور عدم تصور سے بھی تصور متعلق ہوتا ہے جیسا کہ ماقبل میں اس کی بحث پیش کی گئی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ اشکال تصدیق میں جاری نہیں ہوسکتا ہے اس لئے کہ تصدیق میں دو جہت ہے ایک اس کے تصور کی جہت ہے ایک اذعان ویقین کی جہت ہے تو اگر ہم اشکال کی پہلی شق تسلیم کرتے ہوئے کہیں کہ مطلوب قبل حصول معلوم اور متصور ہے تو اس صورت میں تحصیل حاصل کا استحالہ لازم نہیں آئے گا اس لئے کہ جو قبل حصول حاصل ہے وہ مطلوب کا تصور ہے اور جو مطلوب ہے وہ اذعان ویقین کی تحصیل ہے اس طرح اشکال کی دوسری شق کی تقدیر پر ہم کہیں گے کہ طلب مجہول مطلق کا استحالہ لازم نہیں آئے گا، اس لئے کہ مطلوب اذعان ویقین کے اعتبار سے مجہول ہے اور جس سے اذعان متعلق ہوتا ہے اس کے اعتبار سے معلوم ہے چوں کہ اذعان کے اعتبار سے مطلوب کی تحصیل مقصود ہے لہٰذا طلب مجہول مطلق لازم نہیں آئے گی لہٰذا مطلوب تصدیقی میں یہ شک جاری نہیں ہوسکتا ہاں مطلوب تصوری میں ضرور جاری ہوگا اس لئے کہ اگر مطلوب تصوری قبل حصول معلوم ہے تو اس کی معلومیت ہی مطلوب تصوری کے مفہوم کا تصور ہے اور یہ تصور قبل طلب حاصل ہے لہٰذا تحصیل حاصل لازم آئے گی اور اگر مطلوب تصوری قبل طلب حاصل نہیں ہے تو وہ قبل طلب مجہول ہوگا اور اس کی مجہولیت نام ہے اس کے عدم تصور کا تو جب قبل طلب اس کا تصور نہیں ہوگا تو وہ مطلقاً مجہول ہوگا تو اب طلب مجہول مطلق لازم آئے گی برخلاف مطلوب تصدیقی کے کیوں کہ مطلوب تصدیقی کی مجہولیت کبھی اذعان سے غفلت کی وجہ سے ہوتی ہے جبکہ مذعن (جس کا اذعان ہو) کے تصورات حاصل رہتے ہیں لہٰذا اس صورت میں مطلوب مطلقاً مجہول نہیں ہوگا۔

ملاحسن کہتے ہیں کہ یہ اشکال مطلوب تصوری کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ مطلوب تصدیقی میں بھی جاری ہوسکتا ہے کیوں کہ ہم حدوث عالم کے مدعی سے جب دلیل طلب کریں گے تو یہ کہیں گے کہ تمہارا یہ دعویٰ یا تو تمہیں قبل حصول معلوم ہے یا مجہول اگر معلوم ہے تو یہ تحصیل حاصل ہے اور اگر مجہول ہے تو اس صورت میں طلب مجہول لازم آئے گی۔

اور مصنف نے جو جواب مطلوب تصوری پر ایراد کا پیش کیا ہے بعینہٖ یہی جواب مطلوب تصدیقی پر بھی ایراد کا ہوگا۔

لیکن ملاحسن کا یہ قول محل نظر ہے اس لئے کہ قبل طلب حدوث عالم کے علم کے باوجود تحصیل حاصل لازم نہیں آئے گی کیوں کہ حاصل اور معلوم حدوث عالم کا تصور ہے اور مطلوب ومقصود حدوث عالم کا اذعان ویقین ہے جو دلیل سے پہلے

حاصل نہیں ہے لہٰذا تحصیل حاصل کا استحالہ لازم نہیں آئے گا۔

واجیب بانه معلوم من وجه ومجهول من وجه وحاصله ان المطلوب قد یكون معلوما من وجه ومجهولا من جهة الكنه فيطلب الكنه من جهة الوجه فلا يلزم المحذور ان هذا فی المطلوب التصوری والمطلوب التصديقي يكون معلوما من وجه من جهة التخييل او الشك او الوهم و مجهولا من جهة العلم الاعتقادی فیطلب بالدليل فلا يلزم المحذوران وبالجملة يتاتی جهتا العلم والجهل فی كل منهما وطلب المجهول المطلق و تحصيل الحاصل محال فی كل منهما واشتباه العلم والجهل باضاعة الحيثيات مُتَاَت فيبهما فلا وجه لتخصيص التشبهة بالتصور كما عرض لبعض الكملة.

ترجمہ:- اور اس اشکال کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ مطلوب من وجہ معلوم ہے اور من وجہ مجہول حاصل جواب یہ ہے کہ مطلوب کبھی من وجہ معلوم ہوتا ہے اور من جہۃ الکنہہ مجہول ہوتا ہے تو من جہۃ الوجہ مطلوب کی کنہہ معلوم ہوتی ہے تو اب تحصیل حاصل اور طلب مجہول مطلق کا استحالہ لازم نہیں آئے گا یہ مطلوب تصوری میں ہے اور مطلوب تصدیقی تخیل، شک، وہم کی جہت سے من وجہ معلوم ہوتا ہے اور علم اعتقادی کی جہت سے مجہول ہوتا ہے تو دلیل سے وہ مطلوب ہوتا ہے۔ لہٰذا دونوں میں سے کوئی محذور لازم نہیں آئے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ علم وجہل کی دونوں جہتیں مطلوب تصوری اور تصدیقی میں سے ہر ایک میں ہوتی ہیں اور طلب مجہول مطلق اور تحصیل حاصل دونوں میں سے ہر ایک میں محال ہے اور حیثیت کے ضائع ہو جانے کی وجہ سے علم اور جہل کا اشتباہ دونوں میں حاصل ہے تو شک کے تصور کے ساتھ اختصاص کی کوئی وجہ نہیں ہے جیسا کہ بعض کامل لوگوں کو پیش آتا ہے۔

تشریح:- اس اشکال کا جواب اس طرح دیا گیا ہے کہ مطلوب اور مقصود کی تین صورتیں ہیں۔

(۱) مطلوب من کل الوجوہ معلوم ہو۔ (۲) مطلوب من کل الوجوہ مجہول ہو۔

(۳) مطلوب من وجہ معلوم ہو اور من وجہ مجہول ہو۔

ہم یہاں شقِ ثالث کو اختیار کرتے ہیں یعنی ہم یہ کہتے ہیں کہ مطلوب خواہ تصوری ہو یا تصدیقی من وجہ معلوم ہے۔ اور من وجہ مجہول جیسے کہ انسان ہے کہ عوارض کی جہت سے ہمیں معلوم ہے ہم پہلے سے ہی جانتے ہیں کہ جو انسان ہوتا ہے وہ ضاحک یا کاتب وغیرہ ہوتا ہے اور من جہۃ الکنہہ ہمیں پہلے سے انسان کا علم نہیں رہتا کہ انسان حیوان ناطق ہوتا ہے یہی حال مطلوب تصدیقی کا بھی ہے کہ شک، وہم اور تخیل وغیرہ کی جہت سے ہمیں پہلے سے معلوم ہے اور اعتقاد واذعان کی جہت سے ہمیں پہلے سے علم نہیں ہے۔

تو جب مطلوب میں دو جہتیں ہیں تو نہ تحصیل حاصل لازم آئے گی اور نہ ہی طلب مجہول مطلق لازم آئے گی تحصیل حاصل اس لیے لازم نہیں آئے گی کہ شی جس جہت سے مطلوب ہے وہ معلوم نہیں ہے اور طلب مجہول مطلق اس لیے لازم نہیں آئے گی کہ شئ ایک جہت سے معلوم ہے۔

وبالجملة يتاتى:- اس عبارت سے ملاحسن وضاحت کرتے ہیں کہ مطلوب تصوری عرض کی جہت سے معلوم ہوتا ہے اور کنہہ کی جہت سے مجہول ہوتا ہے اس طرح مطلوب تصدیقی وھم وغیرہ کی جہت سے معلوم ہوتا ہے اور اذعان کی جہت سے مجہول ہوتا ہے لہٰذا علم و جہل کی یہ دونوں متغایر جہتیں مطلوب تصوری اور تصدیقی دونوں میں پائی جائیں گی نہ کہ کسی ایک کے ساتھ مطلوب ہوں گی اور اگر ان دونوں مختلف جہتوں اور متغایر جہتوں کا لحاظ کیا جائے تو اشکال دونوں میں جاری ہوگا کیوں کہ اس اعتبار سے مطلوب تصوری اور تصدیقی دونوں برابر ہیں۔

لہٰذا اعتراض کو تصور کے ساتھ اختصاص کی کوئی جائز وجہ نہیں ہے جیسا کہ قاضی مبارک جیسے کامل العقل کا قول ہے۔

فعاد قائلا الوجه المعلوم معلوم والوجه المجهول مجهول حاصله ان المطلوب اما ان يكون الوجه المعلوم فيلزم تحصيل الحاصل او الوجه المجهول فيلزم طلب المجهول المطلق.

ترجمه:- اس نے دوبارہ اعتراض کیا کہ وجہ معلوم معلوم ہے اور وجہ مجہول مجہول ہے خلاصہ عود یہ ہے کہ مطلوب کی وجہ معلوم ہوگی تو تحصیل حاصل لازم آئے گی یا وجہ مجہول ہوگی تو طلب مجہول مطلق لازم آئے گا۔

تشریح:- اس عبارت سے اشکال کے جواب پر اعتراض وارد کرتے ہیں

خلاصۂ عود یہ ہے کہ شق ثالث کے اختیار کے باوجود اعتراض ابھی بھی برقرار ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ یہاں پر صرف دو صورتیں ہیں مطلوب کا من وجہ معلوم ہونا اور مطلوب کا من وجہ مجہول ہونا اول مطلقاً معلوم ہے اور ثانی مطلقاً مجہول ہے لہٰذا اگر اول کو طلب کیا جائے تو معلوم ہونے کی وجہ سے تحصیل حاصل لازم آئے گی اور اگر ثانی کو طلب کیا جائے گا تو مجہول ہونے کی وجہ سے طلب مجہول مطلق لازم آئے گی لہٰذا دونوں محذور تاھنوز برقرار ہیں۔

وحله ان المجهول ليس مجهولا مطلقا حتى يمتنع الطلب فان الوجه المعلوم وجهه جواب باختيار الشق الثانى وقولك فيلزم طلب المجهول المطلق باطل فان الوجه المعلوم له علاقة العروض او الدخول بالمجهول فيكون الوجه المجهول بواسطة تلك العلاقة معلوما ملتفتا ولكن من حيث ذاته او من وجه اٰخر مجهولا فلذا يطلب بالتعريف او الدليل.

ترجمه:- اور اس کا حل یہ ہے کہ وجہ مجہول، مطلقاً مجہول نہیں ہے کہ طلب محال ہو جائے کیوں کہ وجہ مجہول کی ایک وجہ معلوم بھی ہے۔

یہ جواب شق ثانی (مطلوب کا من وجہ مجہول ہونا) کے اختیار کی صورت میں ہے تمہارا طلب مجہول مطلق کے لزوم کا قول باطل ہے کیوں کہ وجہ مجہول کے لئے وجہ معلوم علاقۃ العروض یا دخول کا علاقہ ہے اس علاقے کی وجہ سے وجہ مجہول معلوم اور ملتفت ہوگی لیکن من حیث الذات یا وجہ آخر کے لحاظ سے مجہول ہوگی اس لئے اس کو تعریف یا دلیل طلب کہا جائے گا۔

تشریح:- یہ حل در حقیقت جواب اول کی توضیح ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ ہمیں عود کی دوسری شق تسلیم ہے لیکن طلب مجہول مطلق کا لزوم تسلیم نہیں ہے اس لئے کہ مجہول مطلق اسے کہتے ہیں کہ اس کا تصور نہ تو بالکنہ ہو نہ ہی بالوجہ یعنی ذاتیات و عرضیات جس کا اس پر صدق ہوتا ہے ان میں کسی سے نہ ہو یعنی جو من کل الوجوہ مجہول ہو اسے مجہول مطلق کہا جاتا ہے اور زیر بحث مسئلہ میں وجہ مجہول مطلق، مجہول نہیں ہے، اس لئے کہ وجہ مجہول کے لئے ایک وجہ معلوم بھی ہے۔

اور وجہ معلوم کا وجہ مجہول کے ساتھ ایک علاقہ ہے یعنی ربط و تعلق ہے خواہ یہ علاقہ علاقۂ عروض ہو یہ اس صورت میں ہوگا کہ وجہ معلوم وجہ مجہول کی عرضی ہو یعنی وجہ مجہول مجہول بالوجہ ہو جیسے کہ انسان کی ماہیت حیوان ناطق مجہول ہو اور اس کے عوارض مثلاً ضحک و کتابت معلوم ہوں اس صورت میں وجہ معلوم کا مجہول کے ساتھ تعلق عارض و معروض کے تعلق کی طرح سے ہوگا اور علاقہ دخول اس صورت میں ہوگا جب کہ وجہ معلوم وجہ مجہول کی ذاتی ہو، مثلاً انسان کی ماہیت حیوان ناطق معلوم ہو اور اس کے عوارض ضحک و کتابت مجہول ہوں تو اس صورت میں وجہ معلوم کا مجہول کے ساتھ علاقہ علاقۂ دخول ہوگا۔

تو جب وجہ مجہول جو کہ مطلوب ہے وہ من کل الوجوہ مجہول نہیں ہے بلکہ اس میں معلوم اور مجہول کی دو مغایر جہتیں بھی ہیں تو معلوم کی جہت سے وجہ مجہول کو جانا جائے گا اگر مطلوب تصوری ہو تو اسے معرف سے جانا جائے گا اور اگر تصدیقی ہو تو اسے حجت اور دلیل سے جانا جائے گا تو اب طلب مجہول مطلق لازم نہیں آئے گی۔

الا ترى ان المطلوب الحقيقة المعلومة ببعض اعتباراتها تاييد للمطلوب ببعض الامثلة بان المطلوب فى التصور قد يكون حقيقة بعض الاشياء وهى فى نفس ذاتها مجهولة لكن ببعض اعتباراتها كالوجه معلومة فتلك الحقيقة المجهولة قد يطلب تصورها بالحد التام لمعلوميتها ببعض الوجوه وقد يكون المطلوب الحقيقة المجهولة ببعض الوجوه وانما يصح طلبها ايضا اذا كانت معلومة بوجه اٰخر وهٰكذا فى التصديقات انمايصح طلبها اذا علمناها سابقا بالوجه.

ترجمہ:- کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ بے شک مطلوب اپنے بعض اعتبارات سے حقیقتِ معلومہ ہے بعض امثلہ سے مطلوب کی تائید ہے بایں طور کہ مطلوب تصور میں کبھی بعض اشیاء کی حقیقت ہوتی ہے اور یہ حقیقت مجہول ہوتی ہے لیکن اپنے بعض اعتبارات سے جیسے کہ عرض کا اعتبار ہے معلوم ہوتی ہے تو بعض اعتبارات سے معلومیت کی وجہ سے حقیقت مجہولہ کا تصور حد تام کے ذریعہ مطلوب ہوتا ہے اور کبھی مطلوب اپنے بعض اعتبارات کی وجہ سے حقیقت مجہولہ ہوتا ہے تو ایسے مطلوب

کا طلب کرنا جب کہ وہ بعض اشیاء سے معلوم ہو صحیح ہوتا ہے۔

ایسے ہی تصدیقات میں بھی ہے کہ مطلوب تصدیقی کی طلب جب کہ وہ پہلے بالوجہ معلوم ہو صحیح ہے۔

تشریح:- مصنف کی یہ عبارت مطلوب کے من وجہ معلوم ہونے کی تائید کے طور پر واقع ہے۔

حاصل بحث یہ ہے کہ کسب سے مطلوب و مقصود کبھی وہ حقیقت ہوتی ہے جو ہمیں بعض اعتبارات سے حاصل ہوتی ہے اور بعض دوسرے اعتبارات سے مطلوب ہوتی ہے مثلاً کبھی شئی بالوجہ معلوم ہوتی ہے اور بالکنہہ مطلوب ہوتی ہے تو اس صورت میں شئی کا تصور ذاتیات کے ذریعہ مطلوب ہوتا ہے جب کہ بعض اعتبارات سے وہ متصور اور معلوم ہوتی ہے اس طرح سے شئی کبھی بعض عوارض کے اعتبار سے معلوم ہوتی ہے اور بعض دیگر عوارض سے مطلوب ہوتی ہے۔

جیسے کہ انسان ہے کہ کبھی من حیث الکنہہ اس کا تصور مطلوب اور مقصود ہوتا ہے کیوں کہ ہمیں اس کی حقیقت کا علم نہیں ہوتا ہے جب کہ من حیث الوجہ یعنی ضحک و کتابت کی حیثیت سے وہ ہمیں معلوم ہوتا ہے اس صورت میں انسان کے من وجہ معلوم ہونے کی بنیاد پر حد تام کے ذریعہ ہمیں اس کی حقیقت کا علم ہوتا ہے یا جیسے کہ انسان کا کبھی ضاحک کی حیثیت سے تصور مطلوب اور مقصود ہوتا ہے کیوں کہ ہمیں من حیث الضحک انسان کا علم نہیں ہوتا جب کہ من حیث الکتابۃ ہمیں انسان کا علم ہے اس صورت میں بھی من وجہ انسان کا علم ہونے کی بنیاد پر طلب مجہول مطلق لازم نہیں آئے گی۔

تو اب مطلوب کے من وجہ معلوم ہونے کی بنیاد پر طلب مجہول مطلق لازم نہیں آئے گی۔

یہی حال تصدیقات کا بھی ہے کہ مطلوب تصدیقی من حیث التصور ہمیں معلوم ہوتا ہے اور من حیث الاذعان مجہول ہوتا ہے تو اذعان کے اعتبار سے مطلوب تصدیقی طلب کیا جاتا ہے اور چوں کہ وہ من حیث التصور معلوم ہے لہٰذا طلب مجہول مطلق کا استحالہ لازم نہیں آئے گا۔

ولیس کل ترتیب مفید اولا طبعیا ای لیس کل ترتیب یلزمه افادة المطلوب بمعنی انه اذا حصل فی الذهن فنفس ذالک الترتیب یفضی الیٰ المطلوب ولا طبعیا بمعنی انه اذا وقع فی الذهن فطبیعة الانسان وفطرته تفضی المطلوب ولک ان تقول المفید بمعنی الفاعل التام والطبعی بمعنی العلة الناقصة یعنی لیس کل ترتیب علة تامة للمطلوب ولا علة ناقصة بمعنی المتمم الاخیر للعلة التامة.

ترجمہ:- اور ہر ترتیب مفید نہیں ہوتی اور نہ ہر ترتیب طبعی ہوتی ہے یعنی ہر ترتیب کو افادہ مطلوب لازم نہیں ہے اس معنی کر کہ جب وہ ترتیب ذہن میں حاصل ہو تو وہ ترتیب مطلوب تک پہونچادے اور نہ ہی ہر ترتیب طبعی ہوتی ہے اس معنی کر کہ جب وہ ذھن میں واقع ہو تو انسان کی طبیعت اور اس کی فطرت مطلوب تک پہونچادے اور تمہارے لئے یہ ہے کہ تم

کہو کہ مفید فاعل تام یعنی علت تامہ کے معنی میں ہے اور طبعی علت ناقصہ کے معنی میں ہے یعنی ہر ترتیب مطلوب کے لئے علتِ تامہ نہیں ہوتی اور نہ ہی علت تامہ کے متمم اخیر کے معنی میں علت ناقصہ ہوتی ہے۔

تشریح:- اس عبارت سے مصنف نے ایک وہم کا ازالہ کیا ہے۔

احتیاج الی المنطق پر ایراد یہ ہوتا ہے کہ یہ ممکن ہے کہ نفس ترتیب ہی حصول مطلوب کے لئے مفید ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ ترتیب نظم طبعی پر واقع ہو اس حیثیت سے کہ بغیر احتیاج الی المنطق کے فطرت انسانیہ اور طبیعت سلیمہ ترتیب سے مطلوب کی طرف منتقل ہو جائے لہٰذا منطق کی کوئی ضرورت نہیں ہوگی۔

وہم کے اندفاع کی وجہ یہ ہے کہ بعض ترتیب اگر چہ حصول مطلوب کے لئے مفید ہوتی ہے اور نظم طبعی پر واقع ہوتی ہے لیکن ہر ترتیب ایسی نہیں ہوتی کہ وہ مطلوب کا افادہ کرے اور اس میں کسی طرح کا فساد نہ واقع ہو اور نہ ہی ہر ترتیب نظم طبعی پر ہی مرتب ہوتی ہے کہ جب وہ ذہن میں حاصل ہو تو انسان کی فطرت اور اس کی طبیعت بغیر کسی وقت کے مطلوب صحیح تک پہونچ جائے اور اسے کسی طرح خطا عارض ہو اور نہ ہی اس سے کوئی خلاف مفروض لازم آئے۔

ہر ترتیب سے مطلوب کا افادہ اس لئے نہیں ہوتا ہے کہ کبھی ترتیب میں فساد واقع ہو جاتا ہے خواہ فساد شکل وصورت میں ہو جیسے کہ شکل کبھی عقیم ہوتی ہے یا اجزاء اس طرح سے مرتب ہوں کہ اس سے ایسی صورت وحدانیہ حاصل نہ ہو جو مطلوب کے مطابق ہو یا فساد مادہ میں ہو۔

اس طرح سے کہ جنس کی جگہ میں غیر جنس کو رکھا گیا ہو اور مقدمات یقینیہ کی جگہ مقدمات غیر یقینیہ کو رکھ دیا جائے جیسے کہ کرسی کا فساد ہے کبھی کرسی کی شکل وصورت میں فساد ہوتا ہے کہ اس کی ہیئت غیر مناسب ہوتی ہے اور کبھی کرسی کے مادے یعنی لکڑی میں فساد ہوتا ہے کہ لکڑی کبھی غیر مناسب ہوتی ہے اور ٹھیک نہیں ہوتی۔

ولکن ان تقول المفید:- اس کی توضیح کرنے سے پہلے علت ناقصہ اور تامہ کے مفہوم کو ذہن نشین کرلیں۔

علت تامہ:- علت تامہ کی مناطقہ نے مختلف تعریفیں کی ہیں۔

(۱) علت تامہ اس علت کو کہتے ہیں جس کے علاوہ کسی اور چیز پر معلول کا وجود موقوف نہ ہو جیسے کہ عقل اول کے لئے باری تعالیٰ علت تامہ ہے۔

(۲) علتِ تامہ اس علت کو کہتے ہیں کہ جس کے جز کے علاوہ کسی چیز پر معلول کا وجود موقوف نہ ہو جیسے کہ صندوق کے لئے عللِ اربعہ کا مجموعہ علت تامہ ہے۔

(۳) علت تامہ اس علت کو کہتے ہیں جس سے خارج کسی دوسری چیز پر معلول کا وجود موقوف نہ ہو جیسے کہ صندوق کا وجود علل اربعہ کے علاوہ کسی دوسری چیز پر موقوف نہیں ہے۔

(۴) علت تامہ اس علت کو کہتے ہیں جس کے وجود سے معلول کا وجود لازم ہو۔ جیسے کہ وجود شمس وجود نہار کے لئے علت تامہ ہے۔

علت ناقصہ:- (۱) وہ علت ہے جس کا معلول اپنے وجود میں محتاج ہو لیکن اس کے وجود سے معلول کا وجود لازم نہ ہو جیسے کہ ایک کا وجود دو کے وجود کے لئے علت ناقصہ ہے۔

(۲) علت تامہ کا وہ جزء اخیر جو علت تامہ کا متمم ہو یعنی اسے تمامیت تک پہونچائے۔

ملا حسن ولک ان تقول المفید سے کہتے ہیں کہ تمہیں اختیار ہے کہ تم یہ کہو کہ مفید علت تامہ کے معنی میں ہے اور طبعی علت ناقصہ کے معنی میں ہے۔ یعنی ترتیب مطلوب کے لئے علت تامہ نہیں ہوتی اور نہ ہی علت ناقصہ ہوتی ہے علت تامہ کے متمم اخیر کے معنی میں۔

ومن ثم ترى الاراء متناقضة اى لاجل ان ليس كل ترتيب مستلزما للمطلوب بنفس ذاته ولا باعتبار مراعاة الطبيعة الانسانية اى فطرتها ترى الآراء متناقضة.

ترجمہ:- اور اس وجہ سے تم رایوں کو متناقض دیکھتے ہو یعنی اس وجہ سے عقلاء کی رایوں میں تناقض ہے کہ ہر ترتیب مطلوب کو مستلزم نہیں ہوتی نہ فی نفسہ اور نہ ہی فطرت انسانیہ کی مراعات کے لحاظ سے۔

تشریح:- چوں کہ ہر ترتیب افادۂ مطلوب کو مستلزم نہیں ہوتی ہے اور نہ ہی ہر ترتیب نظم طبعی پر واقع ہوتی ہے نہ تو فی ذاتہ اور نہ ہی فطرت انسانیہ کی مراعات کے لحاظ سے ہی یہی وجہ ہے کہ تم ان عقلاء کی رایوں کو باہم متناقض دیکھتے ہو جو ہمیشہ صحت کے طلبگار ہوتے ہیں اور خطا سے دور بھاگتے ہیں یہاں تک کہ بعض عقلاء اپنی نظر وفکر سے کسی نتیجے تک پہونچتے ہیں تو بعض دوسرے عقلاء کی فکریں اس نتیجے کی نقیض پر منتج ہوتی ہیں مثلاً بعض غور وفکر کرتے ہوئے معلومات کی ترتیب سے حدوث عالم کا نظریہ قائم کرتے ہیں تو بعض حدوث عالم کی نقیض قدم عالم کا فیصلہ کرتے ہیں بلکہ شخص واحد خود اپنے ہی نفس سے دو وقتوں میں مناقضہ کرتا ہے جیسا کہ تم خود اپنا حال یہ پاتے ہو۔

اس سے معلوم ہوا کہ عقل انسانی خطائی الفکر سے محفوظ رہنے میں کافی نہیں ہے۔

فلا بد من قانون عاصم عن الخطاء فيه وهو المنطق وبهٰذا البيان تم الاحتياج الىٰ المنطق والاحتياج هٰهنا بمعنى المصحح لدخول الفاء لا بمعنى لولاه لا متنع فان الاخير انما يتحقق فى الامر الاعم الشامل للطريق الجزئى والكلى وهو اعم من المنطق الذى يبحث فيه عن المعقولات الثانية او الاولىٰ ومن الامر الذى لا يبحث فيه كذالک.

ترجمہ:- تو ایک ایسا قانون ضروری ہے جو خطاء فی الفکر سے محفوظ رکھے اور وہ منطق ہے اور اس بیان سے احتیاج

الی المنطق تام ہوگیا اور احتیاج یہاں مصحح دخول فاء کے معنی میں ہے لولاہ لامتنع کے معنیٰ میں نہیں ہے کیونکہ یہ آخری معنی جزئی اور کلی طریقوں کو شامل ہے اور یہ اس منطق سے عام ہے جس میں معقولات ثانیہ یا اولیٰ سے بحث ہوتی ہے اور اس امر سے عام ہے جس میں مذکورہ نوعیت سے بحث نہیں ہوتی ہے۔

تشریح:- چوں کہ عقل انسانی عصمت عن الخطا میں کافی نہیں ہے لہٰذا ایک ایسے قانون کی ضرورت ہے جو ذہن کو خطا فی الفکر سے محفوظ رکھے اور ایسا قانون منطق کا قانون ہے۔

قانون سریانی زبان کا لفظ ہے لغت سریان میں مسطر کتاب کے لئے موضوع ہے اور اصطلاح میں اصل، قاعدہ کلیہ اور ضابطہ کے مرادف ہے۔

قاعدہ اور قانون:- وہ امر کلی ہے جو بالقوہ اپنے جمیع جزئیات پر منطبق ہو اس کی توضیح یہ ہے کہ کل سالبة کلية ضرورية تنعكس سالبة كلية دائمة ہر سالبہ کلیہ ضروریہ کا عکس سالبہ کلیہ دائمہ آتا ہے۔ یہ ایک قضیہ کلیہ ہے جو اپنے موضوع کلی کے جمیع جزئیات کے احکام پر بالقوہ مشتمل ہے اب ہم اگر لاشیٔ من الانسان بفرس بالضرورۃ کا حکم معلوم کرنا چاہیں اور ہم یہ جانتے ہیں کہ لاشیٔ من الانسان بفرس سالبہ کلیہ ضروریہ کا ایک فرد ہے لہٰذا اب ہم یہ تفریع کریں گے کہ لاشیٔ من الانسان بفرس بالضرورہ سالبہ کلیہ ضروریہ ہے اور ہر سالبہ کلیہ ضروریہ کا عکس سالبہ کلیہ دائمہ آتا ہے لہٰذا لاشیٔ من الانسان بفرس بالضرورہ کا عکس لاشیٔ من الفرس بانسان بالدوام سالبه كليه دائمه آئے گا۔

منطق:- لفظ منطق یا تو مصدر میمی ہے جیسا کہ قاموس میں ہے نطق ینطق نطقا منطقا یا یہ اسم مکان ہے بایں معنی کہ وہ محل نطق ہے یا یہ اسم آلہ ہے جیسا کہ اس کی مشہور تعریف آلۂ قانونیہ سے ظاہر ہے۔

اس کا ماخذ اشتقاق نطق ہے جس کی دو قسمیں ہیں ظاہری اور باطنی تلفظ نطق ظاہری ہے اور ادراک نطق باطنی ہے اور نطق کا اطلاق اس پر بھی ہوتا ہے جس سے نطق صادر ہوتا ہے یعنی نفس ناطقہ پر یہ علم ہر طرح کے نطق کی قوت کا سبب ہوتا ہے کہ اس علم کے ذریعہ تکلم میں تقویت اور فہم و ادراک میں درستگی آتی ہے اور اس علم کے ذریعہ قوت عاقلہ نطق پر قادر ہوتی ہے اور اس سے کمالات ادارک کا حصول ہوتا ہے۔

لہٰذا نطق مسبب سے ایک مشتق اسم منطق نکال کر تسمیۃ السبب باسم المسبب کی قبیل سے سبب کا نام مسبب کے نام پر منطق رکھ دیا گیا۔

وبهٰذا البيان تم الاحتياج الى المنطق:-

اس عبارت سے شارح یہ کہنا چاہتے ہیں کہ مذکورہ بیان سے مقدمۃ العلم میں جو تین امور ذکر کئے جاتے ہیں ان میں سے دو کو جان لیا گیا ہے ایک منطق کی رسم کہ وہ آلۂ قانونیہ ہے جس کی رعایت ذہن کو خطا فی الفکر سے محفوظ رکھے اور

ایک بیان حاجت کہ عصمت عن الخطاء کے لئے منطق کی حاجت ہے۔

والاحتیاج ھٰھنا بمعنی المصحح لدخول الفاء:—

اس عبارت سے ملاحسن نے ایک وہم کا ازالہ کیا ہے۔

درحقیقت یہاں پہ کئی اعتراضات وارد ہوتے ہیں ہم بالترتیب اعتراضات مع جواب پیش کرتے ہیں۔

(۱) منطق قوانین کثیرہ کے مجموعے کا نام ہے تو مصنف نے منطق کی تعریف میں بانہ قانون کیسے کہہ دیا۔

(۲) عصمت کا حصول کبھی غیر منطق سے بھی ہوجاتا ہے مثلاً کبھی طریقۂ فکر کی معرفت سے بھی خطاء فی الفکر سے ذہن کو بچایا جاسکتا ہے اس وقت مطلق قانون کی بھی حاجت نہیں ہوگی چہ جائیکہ مخصوص قانون کی۔

(۳) عصمت قانون منطق میں ہی منحصر نہیں ہے کیوں کہ یہ ایک امر کلی ہے اور ممکن ہے کہ عاصم کلی اور جزئی سے عام ہو، ملاحسن نے اسی شبہے کا ازالہ کیا ہے۔

(۴) مناطقہ بھی خطاء کرتے ہیں اگر منطق کا عصمت عن الخطاء میں دخل ہوتا تو مناطقہ جو ہمیشہ درستگی کے طالب ہوتے ہیں اور خطا سے دور بھاگتے ہیں خطا نہ کرتے۔

اب ہم اعتراضات کا ترتیب سے جواب پیش کرتے ہیں۔

(۱) منطق علم واحد ہے لہٰذا اس کے سارے قوانین حکم واحد میں ہوں گے اسی لئے مصنف نے اس کی تعریف بانہ آلۃ قانونیۃ سے کی ہے۔

(۲) غیر منطق سے عصمت کی نفی مراد نہیں ہے بلکہ مقصود یہ ہے کہ منطق خطاء فی الفکر سے عاصم ہے اگرچہ یہ بھی ممکن ہے کہ غیر منطق بھی عاصم ہو۔

لہٰذا عصمت عن الخطاء کا توقف قانون منطق پر مصحح دخول فاء کا توقف ہے نہ کہ لولاہ لامتنع کا یعنی قانون منطق کی رعایت پائی جائے گی تو عصمت حاصل ہوجائے گی یہ مطلب نہیں ہے کہ اگر قانون منطق کی رعایت نہیں پائی جائے گی تو عصمت محال ہوگی۔

(۳) مراد یہ ہے کہ قانون منطق پر عصمت کا ترتب ہوتا ہے جو کہ ایک امر کلی ہے یہ مراد نہیں ہے کہ عصمت اس قانون منطق پر منحصر ہے منطق کی جانب احتیاج کا مطلب یہی ہے یہ نہیں کہ منطق پر توقف حقیقی ہے بمعنی لولاہ لامتنع۔

(۴) مناطقہ کو خطاء کا عروض قواعد منطق کی رعایت نہ کرنے کی وجہ سے ہوتا ہے خطا سے بچنے کے لئے ھیئت و ترتیب میں قانون کی رعایت ضروری ہے۔

ہیئت وترتیب کی درستگی اور ان میں قانون کی رعایت کی تفصیل یہ ہے کہ اگر فکر تصور میں جاری ہوتی ہے تو ترتیب

کی درستگی اس طور سے ہوگی کہ پہلے جنس کو رکھا جائے گا یا عرض عام کو پھر فصل یا خاصے کو رکھا جائے گا، یعنی جنس کو فصل سے مقید کردیا جائے گا اور ھیئت کی درستگی کا مطلب یہ ہے کہ اجزاء کی ایک ایسی صورت بنائی جائے گی جو مطلوب کی صورت کے مطابق اور موافق ہوگی۔

اور اگر فکر تصدیق میں جاری ہوتی ہو تو ترتیب کی درستگی کا مطلب یہ ہے کہ صغریٰ اصغر پر مشتمل ہو اور کبریٰ اکبر پر مشتمل ہو اور ہیئت کی درستگی کا مطلب یہ ہے کہ مقدمات کی ترتیب میں جو شرائط ہیں ان کا لحاظ ہو مثلاً شکل اول کے لئے ایجاب صغریٰ اور کلیت کبریٰ۔

لہٰذا صحت فکر کے لئے صحت ترتیب و مادہ اور صحت ھیئت وصورت ضروری ہے اور اگر ایسا نہیں ہے بلکہ فساد ہے خواہ فساد ترتیب اور ھیئت دونوں میں ہو یا کسی ایک میں ہو تو خطا ضرور واقع ہوگی کیوں کہ وقوع فساد کی صورت میں قیاس کی ضربیں منتج نہیں ہوں گی بلکہ عقیم ہو جائیں گی اور مغالطے کی شکل پیدا ہو جائے گی شرائط کی تفصیلات متعلقہ مباحث میں دیکھئے۔

وموضوعه المعقولات من حيث الايصال الى التصور والتصديق موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اى اللاحقة للشئ لذاته بمعنى نفى الواسطة فى العروض او بواسطة غيره واسطة فى الثبوت وتفصيله فى مقامه مشهور.

ترجمہ: - معقولات منطق کا موضوع ہیں اس حیثیت سے کہ وہ تصور وتصدیق کی طرف موصل ہوں۔ علم میں جس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے وہ علم کا موضوع ہے، عوارض ذاتیہ کا مطلب یہ ہے کہ وہ شئ کو واسطہ فی العروض کی نفی کے معنی میں لذاتہ عارض ہوں یا واسطہ فی الثبوت کے معنی میں غیر شئ کے واسطہ سے شئ کو عارض ہوں اور اس کی تفصیل اس کے اپنے مقام میں مشہور ہے۔

تشریح: - شارح نے منطق کے موضوع کی بحث پیش کرنے سے پہلے مطلق موضوع کی وضاحت کی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مطلق موضوع عام ہے اور منطق کا موضوع خاص ہے اور کچھ شرطوں کے ساتھ خاص کی معرفت سے پہلے عام کی معرفت کا ہونا ضروری ہے جیسے کہ انسان کی معرفت سے پہلے حیوان کا علم ضروری ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ علم میں جس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے وہ علم کا موضوع ہوتا ہے ملاحسن کے انداز پر عوارض ذاتیہ کا مفہوم سمجھنے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ واسطہ کی بحث کو ذہن نشین رکھا جائے، اجمالا واسطہ فی العروض اور واسطہ فی الثبوت جن سے ملاحسن نے تعرض کیا ہے ذکر کئے جاتے ہیں واسطہ فی العروض میں وصف عارض کا واسطہ پر عروض حقیقتاً ہوتا ہے اور ذوالواسطہ وصف عارض سے مجازاً متصف ہوتا ہے جیسے کہ حرکت کا عروض کشتی پر حقیقتا ہوتا ہے اور کشتی پر بیٹھنے والے کو مجازاً حرکت عارض ہوتی ہے اور واسطہ فی الثبوت کے معنیٰ اول میں وصف عارض کا عروض واسطہ اور ذوالواسطہ

دونوں پر حقیقت میں ہوتا ہے جیسے کہ حرکت ہاتھ اور کنجی دونوں کو حقیقتاً عارض ہوتی ہے جبکہ معنیٰ ثانی میں وصف عارض کا عروض واسطہ پر قطعی نہیں ہوتا بلکہ وصف سے صرف ذوالواسطہ متصف ہوتا ہے واسطہ سفیر محض ہوتا ہے جیسے کہ رنگ سے صرف کپڑا متصف ہوتا ہے صباغ بالکل متصف نہیں ہوتا۔ مزید بحث جعل میں بیان ہو چکا ہے۔

شارح عوارض ذاتیہ کی تعریف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ شئی کے عوارض ذاتیہ وہ ہوتے ہیں جو شئی کو لذاتہ عارض ہوتے ہیں واسطہ فی العروض کی نفی کے معنی میں جیسے کہ تعجب ہے یعنی امور غریبہ کا ادراک جو انسان کو لذاتہ عارض ہوتا ہے۔

یا عوارض ذاتیہ وہ ہوتے ہیں جو شئی کو غیر شئی کے واسطے سے عارض ہوتے ہیں لیکن اس شرط کے ساتھ کہ واسطہ ذوالواسطہ کے مساوی ہو جیسے کہ ضحک ہے جو انسان کو تعجب کے واسطے سے عارض ہوتا ہے۔

اب یہاں پر یہ جاننا چاہئے کہ واسطہ فی العروض اور وہ واسطہ فی الثبوت جس میں واسطہ اور ذوالواسطہ معروض حقیقی ہوتے ہیں۔ عروض بالذات اور لحوق بالذات کے منافی ہوتے ہیں اور واسطہ فی الثبوت کا وہ معنی جس میں ذوالواسطہ ہی صرف معروض ہوتا ہے عروض لذاتہ کے منافی نہیں ہوتا۔ اور عوارض ذاتیہ کی جو دوسری شق ہے جس میں امر خارج مساوی کے واسطے سے شئی پر عارض کا عروض ہوتا ہے اس میں واسطہ فی الثبوت کا وہ معنیٰ پایا جاتا ہے جو لحوق بالذات کے منافی ہوتا ہے لہٰذا الاحق الواسطہ میں واسطہ فی الثبوت کی وہ قسم معتبر ہے جس میں واسطہ اور ذوالواسطہ حقیقتاً معروض ہوتے ہیں اور واسطہ فی الثبوت کا وہ معنیٰ جس میں واسطہ سفیر محض ہوتا ہے لحوق بالواسطہ میں معتبر نہیں ہے۔

لیکن وہ عوارض جو شئی کو لذاتہ یا امر مساوی کے واسطے سے نہ عارض ہوں انھیں عوارض ذاتیہ نہیں کہتے ان کا شمار عوارض غریبہ میں ہوتا ہے عام ازیں کہ شئی پر ان کا عروض امر عام یا امر اخص یا امر مباین کے واسطے سے ہو۔

عوارض ذاتیہ وغریبہ کی تفصیلی بحث قطبی تصورات صفحہ ۱۵ پر دیکھئے۔

وذهب القدماء الى ان موضوع المنطق المعقولات الثانية من حيث الايصال الى المجهول والمعقول الثانى عبارة عما يعرض للشئ فى الذهن ولا يعرض فى الخارج عروضا انضماميا او انتزاعيا فيخرج منه الاعراض الموجودة فى الخارج كالسواد ولوازم الماهية والوجود والشيئية ونحوهما.

ترجمة:- متقدمین اس کی طرف گئے ہیں کہ منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہیں اس حیثیت سے کہ وہ مجہول کی طرف موصل ہوں، اور معقول ثانی نام ہے اس کا جو شئی کو ذہن میں عارض ہو نہ کہ خارج میں عارض ہو عروض انضامی یا انتزاعی کے طور سے لہٰذا معقول ثانی سے وہ اعراض جو خارج میں موجود ہوتے ہیں نکل جائیں گے جیسے کہ سواد، لازم ماہیت، اور وجود، شیئیت اور ان کے امثال۔

تشریح:- ماحصل فی الذھن یعنی جوذھن میں حاصل ہو اسے معقول کہتے ہیں۔
اس کی دو قسمیں ہیں پہلی قسم معقول اول ہے اور دوسری قسم معقول ثانی ہے۔
معقول اول وہ ہے جو ذہن میں اول مرحلہ میں حاصل ہو بغیر ذہن میں کسی اورشئی کے عروض کا لحاظ کئے اور خارج میں اس کا کوئی مصداق بھی پایا جائے جیسے کہ انسان، فرس، آسمان، زمین، چاند، سورج وغیرہ اور معقول ثانی وہ ہے جو ذہن میں دوسرے مرحلہ میں حاصل ہو اور اس کے عروض فی الذہن کے لئے کسی اورشئی کے عروض فی الذھن کا لحاظ ہو بلفظ دیگر ذہن اس کے عروض کے لئے ظرف ہو عام ازیں کہ اس کے عروض کے لئے ذہن شرط بھی ہو جیسے کہ کلیت، جزئیت، جنسیت، فصلیت وغیرہ یا شرط نہ ہو جیسے کہ شیئت وغیرہ۔
معقول ثانی میں عارض کا عروض اس شئی پر نہیں ہوتا جو خارج میں پائی جائے خواہ عروض انضمامی ہو یا انتزاعی عروض انضمامی خارجی اس کا مقتضی ہوتا ہے کہ عارض ومعروض کا وجود خارج میں ہو جیسے کہ سواد اور بیاض کا عروض اور لوازم ماھیئت اور عروض انتزاعی خارجی اس امر کا مقتضی ہے کہ خارج میں موصوف کا وجود اس حیثیت سے ہو کہ اس سے صفت کا انتزاع صحیح ہو سکے جیسے کہ وجود، شیئیت، فوقیت، تحتیت، وغیرہ۔
منطق کا موضوع معقول بالمعنی الاول ہے یا بالمعنی الثانی ہے یا مطلق معقول موضوع ہے اس میں مناطقہ کے مابین اختلافات ہیں تفصیلی بحث متصلا بعد آرہی ہے سردست ہم صرف اس پر اکتفاء کرتے ہیں کہ متقدمین مناطقہ کے نزدیک منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہیں جب کہ متاخرین مناطقہ کے نزدیک مطلق معقولات منطق کا موضوع ہیں عام ازیں کہ وہ اولی ہوں یا ثانیہ یا ثالثہ وغیرہ۔

وما عرض لبعض المحققين ان لا عروض للوجود والشيئية فى الخارج فيدخل فى المعقول الثانى بخلاف سائر لوازم الماهية فوهم فاسد فان العروض ههنا يشمل الاتصاف الانتزاعى وهو موجود فيهما وان اريد به الخلط اوالعروض بعد وجود المعروض فالثانى لايعقل فى الوجود ايضا والاول موجود فيه وفى سائر لوازم الماهية لانها انتزاعية لاتوجد من حيث الخلط الا فى اللحافظ فقط.

ومثاله الكلية والجزئية والجنسية والفصلية فانها لا تعرض للشئ من الموجودات الخارجية وكذا القياس والحجة والعكس المستوى والنقيض.

ترجمہ:- اور وہ جو بعض محققین (سید زاہد) کو عارض ہوا کہ وجود اور شیئیت کا خارج میں کوئی عروض نہیں ہوتا تو دونوں معقول ثانی میں داخل ہوں گے برخلاف لوازم ماھیت کے تو یہ ایک فاسد وھم ہے کیوں کہ عروض خارجی جو معقول ثانی میں سلبا معتبر ہے وہ

اتصاف انتزاعی کو شامل ہے اور اتصاف انتزاعی وجود اور شیئیت دونوں میں موجود ہے اور اگر مراد اس عروض ذھنی سے جس کا معقول ثانی میں اعتبار ہے وہ خلط ہے جو معروض کو ذہن میں عارض ہوتی ہے یا مراد وہ خلط ہے جس کا ذہن میں عروض معروض کے وجود کے بعد ہو تو یہ شق ثانی وجود میں بھی نہیں متصور ہوتی ہے جیسا کہ لوازم ماھیت میں نہیں پائی جاتی ہے اور شق اول وجود میں اور جملہ لوازم ماھیات میں پائی جاتی ہے اس لئے کہ لوازم ماھیت انتزاعی ہیں من حیث الخلط ان کا وجود صرف عقل کے لحاظ سے ہوتا ہے۔

اور معقول ثانی کی مثال کلیت، جزئیت، جنسیت، فصلیت ہے کیوں کہ ان میں کوئی بھی کسی موجودات خارجیہ کو عارض نہیں ہوتی ایسے ہی قیاس حجۃ عکس مستوی اور نقیض کا حال ہے۔

وما عرض لبعض المحققین: — اس عبارت سے ملا حسن نے محقق سید میر زاہد کا رد کیا ہے۔

پہلے ہم سید میر زاہد کا قول نقل کرتے ہیں پھر رد کی توضیح کریں گے۔

سید میر زاہد کہتے ہیں کہ معقولات ثانیہ میں دو امر ملحوظ ہوتے ہیں اول یہ کہ ذہن عروض کے لئے ظرف ہو اس حیثیت سے شرط نہ ہو کہ اگر وجود ذہنی متحقق نہ ہو تو عروض بھی متحقق نہیں ہوگا اسی طرح معقول ثانی میں یہ بھی معتبر نہیں ہے کہ ذہن معروض کے لئے قید ہو۔

اس تقدیر پر معقول ثانی دو امروں کا مجموعہ ہوگا ایک معروض اور دوسرا اس کا وجود ذھنی، ایسا اس وجہ سے ہے کہ اگر وجود ذہنی معروض کے لئے شرط یا قید ہو جائے تو لازم آئے گا کہ وجود اور تشخص اور ان کے امثال معقولات ثانیہ سے خارج ہو جائیں اور یہ باطل ہے۔

اس لئے کہ وہ عوارض جو ماھیت کو اس حیثیت سے عارض ہوتے ہیں کہ ان میں وجود کا اعتبار شرطاً یا تقئیداً نہ ہو جیسے کہ وجود ہے ان کا شمار عند المناطقہ معقولات ثانیہ میں ہوتا ہے۔

پھر معقول ثانی میں جو اس کا اعتبار ہے کہ ذہن عروض کے لئے ظرف ہو اس سے ان عوارض سے احتراز کیا گیا ہے جو شئی کے وجود خارجی پر اس حیثیت سے مرتب ہوتے ہیں کہ اس وجود خارجی کا اتصاف میں دخل ہے عام ازیں کہ انصاف انضمامی ہو جیسے کہ سواد اور بیاض ہیں یا انتزاعی ہو جیسے کہ فوقیت اور تحتیت ہیں۔

دوسرا امر معقولات ثانیہ میں یہ ملحوظ ہوتا ہے کہ خارج معروض کے لئے ظرف نہ ہو اس پر یہ متفرع ہوگا کہ معقولات ثانیہ کے لئے ہے کہ اس کا کوئی فرد خارج میں موجود نہ ہو۔

اس امر ثانی سے لوازم ماہیت سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ لوازم ماھیت ماھیت کو عارض ہوتے ہیں بغیر اس خصوصیت کا لحاظ کئے ہوئے کہ ماھیت کا خارج میں وجود ہو یا ذہن میں ظاہر ہے کہ امر ثانی جو معقول ثانی میں معتبر ہے وہ

اختصاص بالذھن کا مستدعی ہے لہٰذا لوازم ماھیت معقولات ثانیہ سے خارج ہوں گے۔

محقق سید میر زاہد ہروی کے قول کا ماحصل یہ ہے کہ انھوں نے وجود اور لوازم ماھیت کے مابین تفریق کی ہے وجود کو معقولات ثانیہ میں داخل مانتے ہیں اور لوازم ماھیت کو معقولات ثانیہ سے خارج مانتے ہیں۔

ملاحسن سید میر زاہد کے موقف کا رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ وجود اور شیئیت کو معقولات ثانیہ میں داخل ماننا اور لوازم ماھیت کو خارج ماننا ایک فاسد وہم سے زیادہ کچھ نہیں ہے اس لئے کہ معقول ثانی میں وہ عروض جو سلبا معتبر ہے جیسا کہ ابھی ابھی تعریف کی گئی ہے اس سے ظاہر ہے کہ وہ عروض سلبی اتصاف انتزاعی کو شامل ہے اور اتصاف انتزاعی ایک ایسا معنی ہے جو کہ وجود اور شیئیت دونوں میں پایا جاتا ہے اس کی ماقبل میں تشریح ہو چکی ہے تو اس صورت میں وجود اور شیئیت کا دخول معقولات ثانیہ میں کیوں کر ہو سکتا ہے اور اگر اس عروض سے جس کا معقول ثانی کے مفہوم میں ایجابا اعتبار ہے وہ خلط ہے جو معروض کو ذہن میں عارض ہو تو یہ خلط وجود اور لوازم ماھیت دونوں میں سے ہر ایک میں متحقق ہوتی ہے لہٰذا وجود کے ساتھ ہی ساتھ لوازم ماھیت بھی ذہن میں پائے جائیں گے، جیسا کہ بعض اکابر نے نص کیا ہے کہ لوازم ماھیت کا عروض بحسب الخلط ذہن میں ہوتا ہے تو اس صورت میں لوازم ماھیت معقولات ثانیہ میں داخل ہو جائیں گے لہٰذا ان کا اخراج معقول ثانی میں سے صحیح نہیں ہوگا جیسا کہ محقق صاحب اخراج کر رہے ہیں اور اگر مراد عروض ذہنی سے ذہن میں معروض کے وجود کے بعد عوارض کا عروض ہے تو یہ نہ تو وجود میں متحقق ہوتا ہے اور نہ ہی لوازم ماھیت میں تو اب وجود کا معقول ثانی میں ادخال صحیح نہیں ہوگا تو لازم آئے گا کہ وجود بھی معقولات ثانیہ سے خارج ہو جائے باوجودیکہ محقق صاحب اسے معقولات میں داخل مانتے ہیں، **فالعجب**.

ذہن میں معروض کے عروض کے بعد عوارض کے عروض کے معنی کا وجود میں تحقق اس لئے نہیں ہوگا کہ اگر وجود کا عروض ذہن میں معروض کے وجود کے بعد ہو تو یہ وجود معروض وجود عارض کا اگر عین ہوگا تو تقدم الشئ علی نفسہ لازم آئے گا اور اگر غیر ہوگا تو لازم آئے گا کہ شئ ذہن میں دو وجود کے ساتھ موجود ہو جائے۔

مثاله الكلية والجزئية:—

یہاں سے شارح نے معقول ثانی کی مثال پیش کی ہے کہتے ہیں کہ کلیت، جزئیت، جنسیت، یہ سب معقولات ثانیہ میں داخل ہیں کیوں کہ ان میں کوئی بھی موجودات خارجیہ کو عارض نہیں ہے یوں ہی قیاس، حجت عکس مستوی اور نقیض بھی موجودات خارجیہ کو عارض نہیں ہوتے۔

وذهب المتاخرون الى ان موضوعه المعقولات التصورية والتصديقية مطلقا سواء كانت معقولات اولیٰ اوثانية او ثالثة وهو الحق عندى بالنظر الدقيق فان المعقول الثانى كالكلى والجزئى والذاتى والعرضى يجعل محمولات على المعقول الاول والموضوع لا يجعل محمولا.

ترجمہ:- اور متاخرین مناطقہ اس طرف گئے ہیں کہ منطق کا موضوع مطلق معقولات تصوریہ اور تصدیقیہ ہیں چاہے وہ معقولات اولیٰ ہوں یا ثانیہ یا ثالثہ اور یہی نظر دقیق سے میرے نزدیک حق ہے کیوں کہ معقول ثانی مثلاً کلی جزئی ذاتی اور عرضی کو معقول اول پر محمول کیا جاتا ہے اور موضوع کو محمول نہیں بنایا جاتا۔

تشریح:- معقول اول اور ثانی کی توضیح ہو چکی ہے یہاں پر صرف یہ ذہن نشین کرلیں کہ معقول اول وہ ہے جس کا تعقل ذہن میں اول مرحلہ میں ہو اور معقول ثانی وہ ہے جس کا حصول ذہن میں دوسرے مرحلے میں ہو اور معقول ثالث وہ ہے جس کا عروض ذہن، میں تیسرے درجے میں ہو جیسے کہ تناقض اور عکس وغیرہ اور معقول رابع وہ ہے جس کا حضور ذہن میں چوتھے مرتبہ میں ہو جیسے کہ تناقض عکس قضیہ وغیرہ ہونے کا کسی شئ پر حکم لگانا معدود چند مناطقہ کو چھوڑ کر جملہ مناطقہ کا اس پر اتفاق ہے کہ منطق کا موضوع معقول ہے لیکن اس میں اختلاف ہے کہ معقولات مذکورہ میں منطق کا موضوع کون سا معقول ہے متقدمین مناطقہ کا موقف یہ ہے کہ منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہیں جب کہ متاخرین مناطقہ کا موقف ہے کہ منطق کا موضوع مطلق معقولات ہیں خواہ اول ہوں یا ثانی یا ثالث وغیرہ مصنف کے نزدیک متاخرین کا مذہب پسندیدہ ہے کیونکہ انھوں نے بھی مطلق معقولات کو ایصال کی حیثیت سے منطق کا موضوع قرار دیا ہے فاضل شارح ملاحسن کے نزدیک بھی یہی مذہب راجح ہے جیسا کہ کہہ رہے ہیں **وهو الحق عندی بالنظر الدقیق.**

فان المعقول الثانی كالكلی:- اس عبارت سے ملاحسن متاخرین مناطقہ کے مسلک کی ارجحیت پر استدلال کرتے ہیں جس کی توضیح سے پہلے یہ جان لینا چاہئے کہ کسی بھی علم میں علم کا موضوع یا موضوع کی جو قیودات ہوتی ہیں ان سے بحث نہیں ہوتی بلکہ موضوع کے احوال سے بحث ہوتی ہے۔

ملاحسن کہتے ہیں کہ نظر دقیق سے دیکھا جائے تو یہی مذہب حق ہے کہ مطلق معقولات منطق کا موضوع ہیں اس لئے کہ معقولات ثانیہ مثلاً کلیت، جزئیت، ذاتیت، عرضیت وغیرہ کو معقول اول مثلا انسان، زید، حیوان، ماشی وغیرہ پر محمول کیا جاتا ہے یعنی معقولات ثانیہ سے منطق میں کبھی بحث ہوتی ہے اور یوں کہا جاتا ہے کہ انسان کلی ہے زید جزئی ہے حیوان کلی ذاتی ہے ماشی کلی عرضی ہے ناطق فصل ہے حیوان جنس ہے وغیرہ وغیرہ ان میں سے کلیت، جزئیت، ذاتیت، عرضیت، جنسیت، فصلیت سب معقولات ثانیہ سے ہیں اور ابھی ابھی یہ بتایا جا چکا ہے کہ موضوعات علوم سے بحث نہیں ہوتی بلفظ دیگر موضوع علم کو محمول نہیں بنایا جاتا لہٰذا لازم آیا کہ معقولات ثانیہ منطق کا موضوع نہ ہوں ورنہ خلاف قانون لازم آئے گا۔

فان قلت ان الذاتی والعرضی یجعل محمولات للکلی الذی هو من المعقول الثانی قلت مع انه مشکل فی الکلی والجزئی یرجع الی تکلف مستغنی عنه فان قلت ان الکلیة والجزئیة تحملان علی العام والخاص والعموم والخصوص من المعقولات الثانیة قلت یجعل

العام والخاص ایضا محمولا فی المنطق فیلزم الخلف.

وبالجملة ارجاع المحمولات کلها الی المعقول الثانی العارض للمعقول الثانی الأخر لایتصور فی بعضها وفی البعض یرجع الی التکلف المستغنی عنه وهو کما تری فالحق ما قال المتاخرون وبه یشهد ظاهر کلام المصنف فافهم فانه دقیق.

ترجمہ:- پس اگر تو اعتراض کرے کہ ذاتی اور عرضی کو اس کلی کا محمول بنایا جاتا ہے جو کہ معقول ثانی سے ہے میں کہوں گا کہ باوجودیکہ یہ کلی اور جزئی میں مشکل ہے جواب کے لئے ایسے تکلف کی طرف رجوع کیا جاتا ہے جس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

پس اگر تو اعتراض کرے کہ کلیت اور جزئیت عام اور خاص پر محمول ہوتے ہیں اور عموم خصوص بھی معقولات ثانیہ میں سے ہیں۔

میں کہوں گا کہ عام اور خاص کو بھی منطق میں محمول بنایا جاتا ہے تو اس صورت میں خلاف لازم آئے گا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ سارے کے سارے محمولات کو اس معقول ثانی کی طرف لوٹانا جو دوسرے معقول ثانی کو عارض ہوتے ہیں بعض میں متصور نہیں ہوسکتا اور بعض میں ایسے تکلف کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے جس کی کوئی حاجت نہیں جیسا کہ تم دیکھ رہے ہو تو حق وہی ہے جو متاخرین کا قول ہے اور کلام مصنف کا ظاہر بھی اس کا شاھد ہے اسے تم سمجھو اس لئے کہ یہ ایک دقیق مسئلہ ہے۔

تشریح:- فان قلت ان الذاتی یہ اعتراض متاخرین کے استدلال کا جواب ہے جو کہ محقق سید میر زاہد کے قول سے مستنبط ہے۔

سید میر زاہد نے متاخرین مناطقہ پر یہ رد کیا ہے کہ معقولات ثانیہ کے لئے دو اعتبار ہیں اول یہ ہے کہ یہ معقول ثانی ہیں اور دوسرا یہ ہے کہ یہ دوسرے معقول کے لئے عارض ہیں پہلے معنی کے لحاظ سے معقول ثانی منطق کا موضوع نہیں ہوتے لیکن دوسرے معنی کے لحاظ سے معقول ثانی منطق کا موضوع ہوتے ہیں یعنی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ معقول ثانی بالاعتبار الاول موضوع کی جگہ پر واقع ہوتا ہے اور بالاعتبار الثانی محمول کی جگہ پر واقع ہوتا ہے جیسے کہ کلی اور ذاتی یا کلی اور عرضی کا حال ہے کہ کلی بھی معقول ثانی ہے اور ذاتی بھی معقول ثانی اب ان میں سے اول کو موضوع اور ثانی کو محمول کی جگہ پر رکھتے ہوئے بولا جاتا ہے کہ کلی ذاتی ہے یا بولا جاتا ہے کہ کلی عرضی ہے۔

ان دونوں مثالوں میں ذاتی اور عرضی کو جو معقول ثانی میں سے ہیں محمول بنایا گیا لیکن موضوع کی حیثیت سے محمول نہیں بنایا گیا ہے بلکہ اس حیثیت سے محمول بنایا گیا ہے کہ یہ دونوں دوسرے معقول ثانی جو کہ کلی ہے اور موضوع کی جگہ میں واقع ہے اس کے عوارض اور حال ہیں۔

لہٰذا ذاتی اور عرضی موضوع ہیں اس حیثیت سے کہ یہ معقول ثانی ہیں اور محمول ہیں اس حیثیت سے کہ یہ دوسرے معقول ثانی جو کہ کلی ہے اس کے عوارض ہیں تو اب موضوع کا موضوع کی حیثیت سے محمول ہونا لازم نہیں آیا بلکہ عوارض کی حیثیت سے محمول ہونا لازم آتا ہے۔

قلت مع انه مشکل شارح اس عبارت سے سید میر زاہد کے جواب کا رد کر رہے ہیں کہتے ہیں کہ باوجود اس کے کہ ایک معقول ثانی کو دوسرے معقول ثانی کا محمول بنانا کلی اور جزئی میں مشکل ہے اس لئے کہ کلی اور جزئی معقولات ثانی ہیں اور محمول بھی ہوتے ہیں جبکہ یہ دوسرے معقول ثانی کے احوال میں سے نہیں ہیں میر زاہد کے جواب میں تکلف ہے کیوں کہ اس میں اس معقول ثانی کو جو کہ محمول ہو رہا ہے دوسرے معقول ثانی کا عارض بنانا پڑ رہا ہے اس طرح کے تکلف کی کیا ضرورت ہے جب کہ اس سے چھٹکارا حاصل کرنے کا اچھا راستہ موجود ہے کہ مطلق معقولات کو موضوع منطق مان لیا جائے۔

فان قلت ان الکلیة و الجزئیة اس عبارت سے میر زاہد کے جواب کے رد کا جواب دے رہے ہیں کہتے ہیں کہ کلیت اور جزئیت عام اور خاص پر محمول ہوتے ہیں بولا جاتا ہے کہ عام کلی ہے اور خاص جزئی ہے اور عموم وخصوص معقولات ثانیہ سے ہیں تو کلی اور جزئی کا دوسرے معقولات ثانی کے احوال سے ہونا ثابت ہو گیا لہٰذا کلی اور جزئی کے محمول ہونے میں کوئی اشکال نہیں ہوگا۔

قلت یجعل العام و الخاص یہ عبارت رد الجواب کے جواب کا رد ہے کہتے ہیں کہ عام اور خاص بھی منطق میں محمول ہوتے ہیں حالانکہ یہ دوسرے معقول ثانی کے احوال وعوارض سے نہیں ہیں تو خلاف ضابطہ لازم آیا یعنی یہ لازم آرہا ہے کہ جو علم کا موضوع ہو وہ محمول واقع ہو جائے۔

وبالجملة ارجاع المحمولات خلاصہ بحث یہ ہے کہ سارے کے سارے محمولات کا اس معقول ثانی کی طرف راجع کرنا جو دوسرے معقول ثانی کے لئے عارض ہو بعض معقول ثانی میں ممکن نہیں ہے جیسے کہ عام اور خاص ہیں کہ یہ دونوں معقول ثانی ہیں محمول ہوتے ہیں لیکن دوسرے معقول ثانی کے لئے عارض نہیں ہوتے اور بعض معقول ثانی میں ممکن ہے جیسے کہ ذاتی، عرضی، کلی اور جزئی ہیں کہ یہ معقول ثانی ہیں اور دوسرے معقول ثانی کے لئے عارض بھی ہیں لیکن اس میں تکلف ہے جس کی قطعی کوئی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ تکلف سے بچنے کی آسان صورت موجود ہے کہ مطلق معقول کو منطق کا موضوع مان لیا جائے۔

لہٰذا حق وہی ہے جو متاخرین مناطقہ کا قول ہے اور مصنف کے کلام **موضوعه المعقولات من حیث الایصال الی التصور و التصدیق** سے بھی اس کا حق ہونا ظاہر ہو رہا ہے اسے تم اچھی طرح سمجھ لو اس لئے کہ یہ ایک مشکل بحث ہے۔

ثم الحیثیة حیثیة تعلیلیة للبحث او تقییدیة فی نظر الباحث و بالجملة ینظر فی المباحث جهة الایصال بان یکون المحمولات متوقفة علیه او بالعکس او یکون لازما لها

فقط كما يظهر لمن تتبع فى الفن.

ترجمہ:- پھر حیثیت سے بحث کے لئے باحث کی نظر میں حیثیت تعلیلیہ مراد ہے یا حیثیت تقیید یہ مراد ہے، اور حاصل یہ ہے کہ مباحث میں جہت ایصال پر نظر رکھی جاتی ہے بایں طور کہ محمولات ایصال پر موقوف ہوں یا اس کا برعکس ہو یا محمولات ایصال کو صرف لازم ہوں جیسا کہ یہ اس شخص کے لئے ظاہر ہے جس نے فن میں تتبع کیا ہے۔

تشریح:- یہ بحث سمجھنے سے پہلے حیثیت کے اقسام کی معرفت ہونی ضروری ہے۔

حیثیت کی تین قسمیں ہیں (۱) اطلاقیہ، (۲) تعلیلیہ، (۳) تقئید یہ

(۱) حیثیت اطلاقیہ:- جو محیث کی توضیح کا فائدہ دے محیث میں کوئی زائد معنی نہ پیدا کرے جیسے کہ **الجسم من حيث هو الطويل العريض العميق** اس میں حیثیت کا ماقبل اور مابعد ایک ہی ہوتا ہے۔

(۲) حیثیت تعلیلیہ:- جو زائد مفہوم پر دلالت کرے لیکن محیث میں داخل نہ ہو بلکہ محیث پر کسی حکم کے ترتب کے لئے علت ہو جیسے کہ **زيد مكرم من حيث انه عالم.**

(۳) حیثیت تقئید یہ:- جو محیث کے لئے قید ہو اور محیث مع الحیثیت پر ایک تیسری چیز کا حکم ہو جیسے **الانسان من انه كاتب متحرك الاصابع حين يكون كاتبا.**

اتنی تمہید کے بعد اب اصل بحث سمجھنے کی کوشش کریں۔

معترض کا یہاں پر اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے جو منطق کے موضوع معقولات کو حیثیت ایصال سے محیث کیا ہے اس میں کون سی حیثیت مراد ہے حیثیت اطلاقیہ مراد نہیں ہوسکتی اس لئے کہ اطلاقیہ میں حیث کے مابعد اور ماقبل میں عینیت ہوتی ہے اور یہ معقولات من حیث الایصال میں مفقود ہے اسی طرح حیثیت تقیید یہ بھی مراد نہیں ہوسکتی کیوں کہ تقئید یہ میں محیث مع الحیثیت پر ایک دوسری شئ کا حکم ہوتا ہے اور حیثیت محیث کے لئے قید ہوتی ہے تو اگر یہاں تقئید یہ مراد لیں تو معنی ہوگا کہ معقولات محصلہ پر موضوعیت کا حکم ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جو حکم مقید کے لئے ہوتا ہے وہ قید کے لئے بھی ہوتا ہے تو اب موضوع ہونے کا حکم جیسے کہ معقولات کے لئے ہوگا ویسے ہی اس کی قید ایصال کے لئے بھی ہوگا اور ضابطہ یہ ہے کہ فن میں موضوع سے بحث نہیں ہوتی تو جب ایصال بھی موضوع ہو گئے تو لازم آئے گا کہ ایصال سے بھی منطق میں بحث نہ ہو حالانکہ ایصال سے منطق میں بحث ہوتی ہے لہٰذا تقئید یہ بھی یہاں مراد نہیں ہوسکتی۔ اور تعلیلیہ بھی مراد نہیں ہوسکتی کیوں کہ اس صورت میں تعلیل الشئ لنفسہ لازم آتی ہے کیوں کہ اس صورت میں معنی یہ پیدا ہوگا کہ **المعقولات الموصلات موضوعة لانها موصلة** یعنی معقولات موصلہ منطق کے موضوع ہیں اس لئے کہ وہ موصلہ ہیں۔

ثم الحيثية حيثية تعليلية-

اس عبارت سے ملاحسن جواب پیش کرتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ ایصال معقولات کی علت ہے بحث کے لئے یعنی عوارض ذاتیہ سے بحث اسی حیثیت سے ایصال کا اعتبار کرنے کی وجہ سے ہوتی ہے اسی طرح یہاں حیثیت تقئید یہ بھی ہو سکتی ہے اور معنی یہ ہوگا کہ ایصال موضوع منطق کے لئے قید ہے لیکن نفس الامر میں نہیں بلکہ بحث کرنے والے کی نظر کے اعتبار سے قید ہے لہذا باحث عوارض ذاتیہ سے بحث ایصال ہی کی حیثیت سے کرے گا نہ کہ کسی اور حیثیت سے لہذا حیثیت ایصال باحث کی نظر میں ملحوظ ہوگی۔

وبالجمله :- حاصل یہ ہے کہ مباحث میں جہت ایصال ہی ملحوظ ہوتی ہے بایں طور کہ علم محمولات ایصال پر موقوف ہو یا ایصال خود علم محمولات پر موقوف ہو یا ایصال محمولات کو لازم ہو۔

اس کی قدر وضاحت میر سید شریف نے حاشیہ قطبی میں کی ہے۔

وما يطلب به التصور والتصديق يسمى مطلبا بكسر الميم وفتحها والثانى اشهر وامهات المطالب اى اصولها اربع مَا وآى وهَل ولِمَ فالاولان لطلب التصور والباقيان لطلب التصديق فما لطلب التصور بحسب شرح الاسم اى لطلب تصور الشئ الذى لم يعلم وجوده فى الخارج سواء كان ذٰلك التصور بالذاتيات او بالعرضيات فيندرج فيه الحد التام والناقص والرسم التام والناقص فتسمى شارحة لشرحها مفهوم الاسم وهذا التصور اما ان يجعل ابتداء او مرة ثانية فى المدركة بعد زوالها عنها وحصولها فى الخزانة فالاول مفاد التعريف الاسمى على الطرق الاربع المذكورة والثانى مفاد اللفظى كما سياتى تفصيله.

ترجمہ:- اور جس سے تصور وتصدیق کو طلب کیا جاتا ہے اس کا نام مطلب رکھا جاتا ہے، میم کے کسرے اور فتحہ کے ساتھ مطلب بفتح المیم زیادہ مشہور ہے اور مطالب کے اصول چار ہیں ما، ای، ھل، لم، ما اور ای تصور کی طلب کے لئے ہیں اور باقی تصدیق کی طلب کے لئے ہیں تو ما تصور کی طلب کے لئے ہے شرح اسم کے اعتبار سے یعنی اس شئی کے تصور کی طلب کے لئے ہے خارج میں جس کے وجود کا علم نہ ہو عام ازیں کہ یہ تصور ذاتیات سے ہو یا عرضیات سے تو جواب میں حد تام، حد ناقص، رسم تام، رسم ناقص، داخل ہوں گے تو مفہوم اسم کی شرح کرنے کی وجہ سے ما کا نام شارحہ رکھا جاتا ہے اور اس تصور کو یا تو اول مرحلہ میں ہی ذہن میں لایا جائے گا یا ذھن سے اس کا حصول زائل ہو کر خزانہ خیال میں حاصل ہونے کے بعد دوبارہ قوت مدرکہ میں اس کا حصول ہوگا اول حد تام، حد ناقص، رسم تام، رسم ناقص کے طریقے پر تعریف اسمی کا مفاد ہے۔ (تعریف اسمی ہے) اور ثانی تعریف لفظی ہے۔

تشریح :- چوں کہ یہ بحث اکتساب کی چل رہی ہے اور اکتساب میں طلب شئ ہوتی ہے اور طلب کے لئے تین امور ضروری ہوتے ہیں، طالب، مطلوب، آلہ طلب، طالب ومطلوب کا مفہوم بالکل واضح ہے لہذا اس کی تشریح کی ضرورت نہیں ہے لیکن آلہ طلب میں خفاء ہے اس لئے شارح اس کی توضیح کر رہے ہیں۔

کہتے ہیں کہ وہ شئ جس سے دوسری شئ کو طلب کیا جائے اس کا نام مَطلب رکھا جاتا ہے، مِطلب میم کے کسرے کے ساتھ بھی بولا جاتا ہے اور میم کے فتحہ کے ساتھ بھی بولا جاتا ہے۔ ملاحسن کہتے ہیں کہ میم کے فتحہ کے ساتھ زیادہ مشہور ہے۔

ظاہر یہی ہے کہ بکسر المیم اسم آلہ ہے اور مقام کے مناسب یہی ہے اور اگر میم کے فتحہ کے ساتھ ہے تو یہ یا تو مصدر میمی ہے یا اسم ظرف ہے اس صورت میں اس کا اطلاق مجازاً آلۂ طلب کے معنی میں ہوگا۔

وامهات المطالب:- امہات ام کی جمع ہے یہاں پر ام بول کر اصل کا معنی مراد لیا گیا ہے۔ اور عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ اصول مطالب چار ہیں اول مطلب ما ہے ثانی ایّ بالتشدید ہے ثالث ھَل ہے اور رابع لِمَ ہے یہ سارے مطالب آپس میں متبائن ہیں اور ان کے علاوہ اور بھی مطالب پائے جاتے ہیں لیکن وہ سب انھیں کے تابع ہیں اور انھیں پر متفرع ہیں۔

فما لطلب التصور بحسب الشرح:- اب اس عبارت سے ہر ایک کی توضیح کرتے ہیں کہتے ہیں کہ لفظ مَا سے کسی شئ کا تصور اور اس کا مفہوم طلب کیا جاتا ہے اس کی دو قسمیں شارحہ، حقیقیہ۔

ماشارحہ سے وجود شئ سے قطع نظر محض شئ کا تصور باعتبار مفہوم کے طلب کیا جاتا ہے عام ازیں کہ شئ خارج میں نہ پائی جائے جیسے کہ عنقاء ہے یا پائی جائے جیسے کہ انسان ہے تو جب وجود سے قطع نظر انسان اور عنقاء کے وجود کے علم سے پہلے ان کے بارے میں سوال کیا جائے گا تو مسئول عنہ ان کا مفہوم ہوگا اب چاہے مفہوم کی تعبیر ذاتیات سے ہو یا عرضیات سے لہٰذا ماشارحہ کے سوال کے جواب میں حدتام حدناقص رسم تام رسم ناقص واقع ہوں گے پھر وہ تصور جو ماشارحہ سے حاصل ہوتا ہے اگر اول مرتبہ میں ذہن میں حاصل ہو یعنی حصول فی الذہن سے پہلے ذہن میں حاصل نہ ہو تو وہ تعریف رسمی کہلاتا ہے اور اگر اس کا حصول قوت مدرکہ سے اس صورت سے زائل ہو کر خزانۂ خیال میں حاصل ہونے کے بعد دوبارہ قوت مدرکہ یعنی ذہن میں حاصل ہوا ہے تو اسے تعریف لفظی کہتے ہیں مبحث معرفات میں اس کی بحث آرہی ہے۔

او بحسب الحقيقة فحقيقية اى ان كان لطلب تصور شئ علم وجوده فى الخارج فتسمّى حقيقية لبيانها ذات الشئ الموجود فى الخارج التى تسمى حقيقة عندهم اما بالذاتيات او بالعرضيات فيندرج فيه الحد التام والناقص والرسم التام والناقص ايضا الا ان فى الاول لايشترط العلم بالوجود وفى الثانى يشترط ولكن يخرج من القسمين التعريف بالفصل وحده وبالخاصة وحدها لدخوله تحت مطلب ايّ.

ترجمه:- یا ما سے شئ کا تصور بحسب الحقیقت طلب کیا جائے گا تو ماحقیقیہ ہے یعنی اگر ما ایسی شئ کے تصور کی طلب کے لئے ہے خارج میں جس کا وجود جان لیا گیا ہو تو ما کا حقیقیہ نام رکھا جاتا ہے یا تصور شئ ذاتیات سے ہو یا عرضیات سے تو اس کے بھی جواب میں حدتام حدناقص رسم تام اور رسم ناقص داخل ہوں گے مگر اول میں علم بالوجود شرط نہیں ہے اور ثانی میں شرط ہے لیکن دونوں قسموں

سے صرف فصل سے اور صرف خاصہ سے تعریف خارج ہو جائے گی اس کے مطلب ای کے تحت داخل ہونے کی وجہ سے۔

تشریح:- اس عبارت سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اگر ما سے کسی ایسی شی کا تصور بحسب الحقیقت مطلوب ہو جس کے وجود فی الخارج کا علم ہو تو ما کا نام حقیقیہ رکھا جاتا ہے حقیقیہ نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ ما سے شی کی اس ذات کا بیان ہوتا ہے جس کا عندالمناطقہ حقیقت نام ہوتا ہے لہٰذا ما حقیقیہ اس شی کے تصور کی طلب کے لئے ہے جس کے وجود کا علم ہو چکا ہو جیسے کہ انسان ہے کہ جب ہمیں معلوم ہو گیا کہ انسان کا وجود ہے تو اب ما سے انسان کی حقیقت کا تصور طلب کیا جاتا ہے اب یا تو یہ تصور ذاتیات سے ہو یا عرضیات سے تو اس کے بھی جواب میں حد تام حد ناقص رسم تام رسم ناقص آئے گا تاہم ما شارحہ اور حقیقیہ میں فرق ضرور ہے۔

ما شارحہ سے اس شی کا بھی تصور طلب کیا جاتا ہے جو معدوم ہو اور وہ شی موجود جس کے وجود کا علم نہ ہو اس کا بھی تصور مطلوب ہوتا ہے جب کہ ما حقیقیہ میں شی کے وجود کا علم ضروری ہے خلاصہ یہ ہے کہ شارحہ میں علم بالوجود شرط نہیں ہے اور یہ معدوم اور وجود غیر معلوم دونوں کو شامل ہے جب کہ حقیقیہ میں علم شی بالوجود ضروری ہے اور کبھی دونوں میں فرق بایں طور بیان کیا جاتا ہے کہ شارحہ میں حد کا ذکر حد کی حیثیت سے نہیں ہوتا بلکہ عنوان اور شرح اسم کی حیثیت سے ہوتا ہے برخلاف حقیقیہ کے۔

ولكن يخرج من القسمين

اس عبارت سے ایک وہم کا ازالہ کیا جا رہا ہے وہم یہ ہوتا ہے کہ جب حد ناقص اور رسم ناقص ما شارحہ کے مطلب کے تحت میں داخل ہیں تو صرف فصل یا صرف خاصہ سے جو تعریف ہوتی ہے وہ بھی ما شارحہ کے مطلب کے تحت میں مندرج ہوگی کیوں کہ یہ دونوں تعریفیں حد ناقص اور رسم ناقص ہی ہیں تو اب مناطقہ کا یہ کہنا کیوں کر صحیح ہوگا کہ صرف فصل یا صرف خاصہ سے تعریف ای کے مطلب کے تحت میں داخل ہوتی ہے۔

شارح اس وہم کا جواب پیش کرتے ہیں کہ تعریف بالفصل فقط اور تعریف بالخاصہ فقط ما شارحہ اور حقیقیہ سے خارج ہیں کیوں کہ یہ دونوں مطلب ای کے تحت میں داخل ہیں اور مطلب ما کے تحت جو حد ناقص اور رسم ناقص داخل ہیں وہ وہ ہیں جو ان دونوں کے علاوہ ہیں جیسے کہ شی کی تعریف جنس بعید اور فصل قریب سے ہو یا شی کی تعریف جنس بعید اور خاصہ سے ہو جیسے کہ انسان کی تعریف جسم ناطق سے یا جسم ضاحک سے۔

ويتجه الاشكال ههنا بان لاحاجة لنا الى تحصيل ما الحقيقية فان ماالشارحة والهل البسيطة يغنى عنه اذ اقدم الاول على الثانى اقول وبالله التوفيق لو قصدا فراد مطلب واحد لهٰذه الحقيقية فاالاولى ان يقسم مطلب اى ايضا الى مطلبين احدهما لطلب المميز للشئ بعد العلم بوجوده الخارجي والأخر بدون العلم به مع انهم لم يقسموه كما سياتى وايضا يدخل التعريف اللفظى تحت ما الشارحة والحقيقة كليهما فان التصور مرة ثانية فى المدركة ايضا قد يكون بعد

العلم بوجوده الخارجی وقد یکون بدونه فلعلهم لم یقسموه الی القسمین اکتفاءً بالهل البسیطة فکذٰلک کان الاحسن لهم ان یکتفوا علی ما الشارحة فقط لئلا یکثر الاقسام فتامل.

ترجمہ:- یہاں ایک اشکال وارد ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ہمیں ماحقیقیہ کی تحصیل کی حاجت نہیں ہے کیوں کہ ماشارحہ اور ھل بسیطہ جبکہ اول کو ثانی پر مقدم کر دیا جائے ماءحقیقیہ سے بے نیاز کر دیتے ہیں، میں کہتا ہوں اور اللہ کی توفیق سے کہتا ہوں کہ اگر مقصود اس حقیقت کی تحصیل کے لئے مطلب واحد کو منفرد لانا ہے تو بہتر یہ ہے کہ مطلب ای کی بھی دو مطلبوں کی طرف تقسیم کر دی جائے ایک وہ جو شئ کے وجود خارجی کے علم کے بعد شئ کے ممیز کی طلب کے لئے ہو اور ثانی شئ کے وجود خارجی کے علم سے پہلے ہی شئ کے ممیز کی طلب کے لئے ہو باوجودیکہ مناطقہ ای کی تقسیم نہیں کرتے، جیسا کہ عنقریب آئے گا، نیز تعریف لفظی ماشارحہ اور حقیقیہ میں سے ہر ایک کے تحت میں داخل ہو جائے گی کیوں کہ شئ کا ذہن میں دوسرے مرتبے میں تصور کبھی شئ کے وجود خارجی کے علم کے بعد ہوتا ہے اور کبھی پہلے ہوتا ہے پس امید یہی ہے کہ مناطقہ ای کی تقسیم دو قسموں کی طرف ھل بسیطہ پر اکتفاء کی غرض سے نہیں کرتے لہٰذا مناطقہ کے لئے احسن یہ ہے کہ ماشارحہ پر صرف اکتفاء کر لیں تاکہ اقسام کی کثرت نہ ہونے پائے۔

تشریح:- **ویتجه الاشکال** اس عبارت سے ملاحسن نے محقق دوانی کا وہ اعتراض جو شرح مطالع کے حاشیے میں موجود ہے پیش کیا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ ماحقیقیہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ اگر ماشارحہ کو ھل بسیطہ پر مقدم کر دیا جائے تو ماحقیقیہ کا جو مفاد ہے وہ حاصل ہو جاتا ہے مثلاً جب زید ماھو ھل موجود سے سوال کیا جائے تو اس وقت ماحقیقیہ کا جو کام تھا ماشارحہ اور ھل بسیطہ ایک ساتھ مل کر وہ پورا کر دیں گے تو اس صورت میں حقیقیہ کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

اقول وبالله التوفيق- اس اشکال کا بعض لوگوں نے جواب پیش کیا ہے ملاحسن نے اس عبارت سے اس جواب کا رد کیا ہے۔

اشکال مذکور کا بعض لوگوں نے جواب یہ دیا ہے کہ باوجود اس کے کہ محقق دوانی کا یہ قول خود انھیں کے اس قول کے معارض ہے جو ایک دوسرے مقام پر شرح تجرید کے حاشیے میں ایک معاصر سے مناظرہ کے جواب میں واقع ہے ہم کہیں گے کہ اشکال کا ماحصل یہ ہے کہ ماشارحہ کو جب ھل بسیطہ کے ساتھ حسب تفصیل مذکور ضم کر دیں گے تو اس انضمام سے ماحقیقیہ کا مفاد حاصل ہو جائے گا لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہاں پر مقصود یہ ہے کہ انضمام سے قطع نظر ایک ایسے واحد اور منفرد مطلب کو لانا ہے جس سے شئ کا تصور بحسب **الحقيقة من حيث انها** موجود حاصل ہو سکے انضمام کی ضرورت نہ ہو لہٰذا اگر ماشارحہ اور ھل بسیطہ مل کر ماحقیقیہ کے مفاد کا فائدہ دیتے بھی ہوں جب بھی یہ اس کو مقتضی نہیں ہے کہ ماحقیقیہ کو ختم کر دیا جائے لہٰذا ما کی حقیقیہ اور شارحہ کی طرف تقسیم ضروری ہے حقیقیہ سے استغناء نہیں ہوگا۔

ملاحسن اس جواب کا رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر مقصود یہی ہے کہ مطلب ما کو منفرد لانا ہے تو مناسب ہے کہ

مطلب ای کی بھی دو مطلبوں کی طرف تقسیم کردی جائے ایک وہ جو شئ کے ممیز کی طلب کے لئے ہو شئ کے وجود خارجی کے علم کے بعد اور ایک وہ جو شئ کے وجود خارجی کے علم سے پہلے ہی اس کے ممیز کی طلب کے لئے ہو باوجود اس کے مناطقہ ای کی تقسیم دو مطلبوں کی طرف نہیں کرتے لہٰذا ما کی بھی حقیقیہ اور شارحہ کی طرف تقسیم نہیں ہوگی۔

و ایضا یدخل التعریف اللفظی:-

اس عبارت سے ملاحسن جواب مذکور پر ایک اور رد قائم کرتے ہیں کہ اگر مقصود افراد اور تقسیم ہو تو مناسب ہے کہ تعریف لفظی ماھقیقیہ اور شارحہ دونوں کے تحت ہو جائے کیوں کہ وہ تصور جو تعریف لفظی کا مفاد ہے کبھی ذہن میں شئ کے وجود خارجی کے علم کے بعد ہوتا ہے اور کبھی شئ کے وجود خارجی کے علم سے پہلے ہوتا ہے حالانکہ مناطقہ حضرات تعریف لفظی کو صرف ماشارحہ کے تحت داخل مانتے ہیں نہ کہ حقیقیہ کے تحت۔

فلعلھم لم یقسموہ:- اس عبارت سے ملاحسن عند القوم مطلب ای کی عدم تقسیم کی وجہ پیش کرتے ہیں کہ ممکن ہے کہ مناطقہ ای کی تقسیم اس لئے نہیں کرتے کہ انھوں نے ھل بسیطہ جو وجود شئ کی تصدیق کے لئے آتا ہے اس پر اکتفاء کرلیا ہو لہٰذا قوم کے لئے احسن یہی ہے کہ ماشارحہ پر صرف اکتفا کرلیں اور ما کی تقسیم شارحہ اور حقیقیہ کی طرف نہ کریں کیوں کہ ماھقیقیہ کا جو مفاد ہے وہ ماشارحہ اور ھل بسیطہ کے انضمام سے حاصل ہو جاتا ہے تو اب تقسیم کی ضرورت ہی کیا ہے لہٰذا مناسب ہے کہ کثرت اقسام سے بچنے کے لئے ماشارحہ پر اکتفا کرلیا جائے۔

فتامل- ملاحسن نے فتامل سے اس امر کی جانب اشارہ کیا ہے کہ بہر حال افراد اور تقسیم کی حاجت ہے کیوں کہ ماھقیقیہ کا جو مفاد ہے وہ انضمام سے حاصل نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ جب ہم شئ کے مفہوم سے شئ کا تصور کر لیتے ہیں اس کے بعد ہمیں اس کے وجود فی الخارج کا علم ہوتا ہے پھر شئ کے وجود فی الخارج کے علم کے بعد ماھقیقیہ سے شئ کا مخصوص تصور طلب کیا جاتا ہے عام ازیں کہ وہ تصور مخصوص بالکنہ ہو یا بالوجہ لہٰذا ماھقیقیہ کا مفاد یہ مخصوص تصور ہے جب کہ ھل بسیطہ سے صرف شئ کا وجود فی الخارج معلوم ہوتا ہے اور ماشارحہ سے شئ کا صرف مفہوم حاصل کیا جاتا ہے خواہ وہ شئ خارج میں موجود ہو یا نہ ہو تو شارحہ کے بسیط کے ساتھ انضمام سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا لہٰذا افراد اور تقسیم بہر حال ضروری ہے ہاں یہ ضرور ہے کہ ای کی تقسیم کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ یہاں پر ھل بسیطہ پر اکتفا صحیح ہے اس لئے کہ ھل بسیطہ سے وجود شئ کا علم ہوگا اور ای سے شئ کا ممیز طلب کیا جائے گا خواہ وہ ذاتی ہو یا عرضی۔

اب اگر کسی کے ذہن میں یہ خلجان پیدا ہو کہ افراد اور تقسیم کا قول اس وقت تام ہوگا جب کہ شارحہ کو بسیطہ پر مقدم کیا جائے لیکن اگر اس کا برعکس کردیا جائے اور بسیطہ کو شارحہ پر مقدم کردیا تو یہ بعینہٖ مطلب ماھقیقیہ ہے لہٰذا شارحہ اور حقیقیہ کی طرف تقسیم مستدرک ہے کوئی ضرورت نہیں ہے تو ہم کہیں گے کہ اس سے کچھ حاصل نہیں ہوگا اس لئے کہ شارحہ سے مفہوم شئ کا تصور

مطلوب ہوتا ہے کہا ہلیہ سے وجود شئی کی تصدیق مطلوب ہوتی ہے اور جب تک مفہوم شئی نہ متصور ہو جائے شئی کا وجود فی نفسہ طلب ہی نہیں کیا جا سکتا لہذا ہلیہ کے شارحہ پر تقدیم کا حکم ہی نہیں لگایا جا سکتا اور تعریف لفظی کا ما شارحہ کے تحت دخول علی سبیل الاتساع اور مجاز ہے اس اعتبار سے اگر تعریف لفظی کو ما شارحہ کے تحت بھی داخل کر دیا جائے تو زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ اقسام کی تکثیر ہو گی لیکن کثرت اقسام مطلق قبیح نہیں ہے اس لئے کہ تکثیر اقسام اگر کسی فائدہ پر مشتمل ہو تو پھر یہ ایک مستحسن امر ہے۔

وای لطلب الممیز بالذاتیات والعوارض هذا موافق لما ذکر فی بحث الکلیات الخمس و اما ماذکر فی مطلب ما فهو مخالف له فان مطلب ما فی ذلک المبحث منحصر فی طلب الجنس والنوع والحد التام وههنا ذکر الرسوم ایضا والتعریف اللفظی فلعلهم تجوزوا ههنا هذا خلاصة ما فی الحاشیة.

ترجمہ:- اور ای ذاتیات اور عوارض سے طلب ممیز کے لئے ہے یہ کلیات خمسہ میں جو مذکور ہے اس کے موافق ہے لیکن جو مطلب ما میں مذکور ہے وہ کلیات خمسہ میں مذکور کے مخالف ہے کیوں کہ مطلب ما اس بحث میں جنس، نوع، حد تام کی طلب میں منحصر ہے اور یہاں پر مطلب ما میں رسوم اور تعریف لفظی کا بھی ذکر ہے تو امید یہ ہے کہ انھوں نے ایسا مجازاً کہا ہے یہ اس کا خلاصہ ہے جو حاشیہ میں ہے۔

تشریح:- اب یہاں سے دوسرے مطلب ای کی توضیح کی جا رہی ہے مصنف کہتے ہیں مطلب ای سے شئی کا وہ ممیز طلب کیا جاتا ہے جو شئی کا ذاتی ہو یا عرضی ہو، مثلاً جب سوال کیا جائے **الانسان ای شئ هو فی ذاته** تو اس سوال کی غرض یہ ہوتی ہے کہ سائل انسان کا وہ ممیز طلب کرنا چاہتا ہے جو انسان کا ذاتی ہو اور انسان کو اس کے جمیع مشارکات فی الجنس القریب والبعید سے ممتاز کر دے لہذا اس سوال کے جواب میں ناطق بولا جائے گا جو انسان کو اس کے جمیع اغیار سے ممتاز کر دے گا اور اگر یوں سوال کیا جائے **الانسان ای شئ هو فی عرضه** تو اس سوال سے سائل کی غرض یہ ہوتی ہے کہ وہ انسان کا وہ ممیز جاننا چاہتا ہے جو انسان کا عرضی ہو اور انسان کو اس کے جمیع مشارکات عرضیہ سے ممتاز کر دے لہذا اس سوال کے جواب میں ضاحک یا کاتب آئے گا جو انسان کو اس کے جمیع ماعدا سے ممتاز کر دیں گے۔

هذا موافق لما ذکر:- اس عبارت سے شارح اس امر کی وضاحت کرتے ہیں کہ مطلب ای کے جواب میں مصنف نے جو یہ کہا ہے کہ ممیز ذاتی یا عرضی واقع ہوتا ہے یہ اس بحث کے عین مطابق ہے جو کلیات خمسہ میں فصل اور خاصہ کی بحث میں مذکور ہے لیکن مطلب ما کے سوال کے جواب میں جو مصنف نے وقوع حد کے ساتھ ہی ساتھ رسم اور تعریف لفظی کے وقوع کو بھی درست قرار دیا یہ اس کے منافی ہے جو کلیات خمسہ میں مذکور ہے جیسا کہ مبحث کلیات خمسہ میں جنس کی بحث میں یہ بتایا گیا ہے کہ ماھو سے شئی کی تمام حقیقت کے بارے میں سوال ہوتا ہے لہذا اگر سوال تمام ماھیت مختصہ کے بارے

میں ہوتو اگرسوال میں امر واحد شخصی کے بارے میں پوچھا گیا ہوتو نوع کا جواب میں وقوع ہوتا ہے اور اگر امر واحد کلی کے بارے میں پوچھا گیا ہوتو حد تام کا جواب میں وقوع ہوتا ہے جیسے زید ماھو کے جواب میں انسان آتا ہے اور الانسان ماھو کے جواب میں حیوان ناطق آتا ہے اور اگر سوال میں چند امور مذکور ہوں تو اگر وہ متفقۃ الحقیقت ہیں تو بھی جواب میں نوع آتا ہے اور اگر مختلفۃ الحقیقت ہیں تو سائل کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ جاننا چاہتا ہے کہ ان امور کی وہ کون سی تمام ماھیت ہے جو ان افراد مختلفہ کے مابین تمام مشترک ہے تو اب جواب میں جنس واقع ہوتا ہے جیسے کہ زید، بکر، خالد ماھم کے جواب میں انسان آتا ہے، اور **الانسان والفرس والحمار ماھم** کے جواب میں حیوان آتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ کلیات خمسہ میں یہ کہا گیا ہے کہ ما کے سوال کا جواب حد، نوع اور جنس میں منحصر ہے جب کہ یہاں پر یہ کہا جارہا ہے کہ رسم اور تعریف لفظی کا وقوع بھی ہوتا ہے لہٰذا یہ کلیات خمسہ کے بیان کے خلاف ہے۔

فلعلهم تجوزوا ههنا۔ شارح اس عبارت سے بتانا چاہتے ہیں کہ حقیقت حال بالکل ایسے ہی ہے جیسا کہ ابھی ابھی کہا گیا ہے لیکن یہاں پر جو رسوم اور تعریف لفظی کے وقوع کا قول اختیار کیا گیا ہے یہ بطور مجاز اور علی سبیل التوسیع ہے کیوں کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ذاتیات شئ سے ما کا جواب آسان نہیں ہوتا جیسے کہ واجب تعالیٰ کے بارے میں اگر ما سے سوال ہوتو ذاتیات سے جواب کیوں کر ہوسکتا ہے اس دشواری کی وجہ سے مناطقہ نے جواب میں وسعت کرتے ہوئے رسم کو بھی جائز قرار دیا ہے لہٰذا دو مختلف اعتبارات کے پائے جانے کی وجہ سے حصر و تجویز میں جو منافات کا اعتراض قائم ہو رہا ہے وہ اب مندفع ہوگیا اسی طرح تعریف لفظی میں بھی اگر چہ تصور شئ کی تحصیل نہیں ہوتی لیکن تعریف لفظی سے غرض صورت مخزونہ کا ایضاح ہوتا ہے تو یہ ابتداء تصور کے درجے میں ہوگئی، لہٰذا یہ بھی ما کے جواب میں واقع ہونے لگی نیز تعریف رسمی جس میں ایسی شئ کا تصور مطلوب ہوتا ہے جس کے وجود کا علم نہ ہو اور مطلب ما میں داخل ہو اور تعریف لفظی میں بھی لفظ سے معنی سمجھا جاتا ہے تو مطلب ما میں وسعت کرتے ہوئے تعریف لفظی کے وقوع کا قول اختیار کرلیا گیا۔

وهل لطلب التصديق بوجود الشئ في نفسه فيتسمى بسيطة او على صفة اخرى غير الوجود فيتسمى مركبة فيقال في الاول هل زيد موجود ام لا وفي الثاني هل زيد قائم ام لا ثم المراد بالصفة التي هي غير الموجود أما اعم من ان يكون سابقا على الوجود كتقرر الماهية وتميزها وامكانها او مسبوقا به كالقيام والقعود فيلزم تاخر الهل البسيطة عن المركبة او صفة متاخرة عنه فيلزم ان يكون الطالب للامكان داخلا تحت البسيطة وهو كما ترى والجواب على نحوين الاول باختيار الشق الاول واختيار انه لايلزم تاخر مطلب هل المركبة عن البسيطة مطلقا وانما ارادوا بالتاخر تاخر بعض انحائه اوانهم لم يحكموا بالوجوب بل

حكموا استحسانا والثاني باختيار الشق الثاني بانهم ارادوا بالوجود على سبيل المسامحة والتوسع نفسه وما فوقه فيشمل التقرر والامكان والتمييز وحينئذ يكون مطلب الهل البسيطة مقدما على المركبة مطلقا۔

ترجمہ:- اور ھل صرف وجود شی کی تصدیق کی طلب کے لئے ہوتو اس کا نام بسیطہ رکھا جاتا ہے یا وجود شی کے علاوہ کسی دوسری صفت کی طلب کے لئے ہوتو اس کا نام مرکبہ رکھا جاتا ہے تو اول میں ھل زید موجود ام لا بولا جائے گا اور ثانی میں ھل زید قائم ام لا پھر وہ صفت جو وجود کے علاوہ ہے یا عام ہوگی یعنی یہ کہ وہ وجود پر سابق ہوگی جیسے کہ ماھیت کا ثبوت اور اس کی تمییز وامکان ہے یا صفت غیر للوجود ماہیت سے موخر ہوگی جیسے کہ قیام اور قعود تو اس صورت میں ھل بسیطہ کا مرکبہ سے تاخر لازم آئے گا یا صفت غیر للوجود وجود فی نفسہ سے متاخر ہوگی تو لازم آئے گا کہ طالب امکان ھل بسیطہ کے تحت میں داخل ہوجائے جیسا کہ یہ تم دیکھ رہے ہو۔

اور جواب دو صورتوں پر ہے پہلی صورت شق اول کے اختیار پر مبنی ہے اور اس اختیار پر مبنی ہے کہ مطلب ھل مرکبہ کا تاخر بسیطہ سے مطلقاً لازم نہیں ہے بلکہ ھل مرکبہ کی بعض قسموں کا تاخر مراد ہے یا مراد یہ ہے کہ ھل مرکبہ کے تاخر کا حکم وجوبی نہیں ہے بلکہ مناطقہ نے ھل مرکبہ کے تاخر کا حکم استحسانا لگایا ہے اور جواب کی دوسری صورت اعتراض کی شق ثانی کے تسلیم پر مبنی ہے وہ یہ ہے کہ مناطقہ نے وجود سے مراد علی سبیل المسامحۃ والتوسع نفس وجود لیا ہے اور وہ جو اس سے اوپر ہے تو اب یہ ماھیت کے ثبوت امکان اور تمیز وغیرہ کو شامل ہوجائے گا اس وقت مطلب ھل بسیطہ مطلب ھل مرکبہ پر مطلقا مقدم ہوگا۔

تشریح:- یہاں سے مصنف مطالب تصدیقیہ میں سے جو سب سے پہلا مطلب اور اصل ہے یعنی ھل اس کی توضیح کرتے ہیں کہ مطلب ھل سے سائل کا مطلوب اور مقصود یا تو صرف وجود شی کی تصدیق ہوگا قطع نظر اس کے کہ وہ کسی صفت سے متصف ہو تو اسے ھل بسیطہ کہا جاتا ہے جیسے کہ ھل زید موجود ام لا یہاں سائل ھل بسیطہ سے صرف زید کے وجود کی تصدیق کا خواہاں ہے زید کی عالمیت یا کاتبیت وغیرہ کی تصدیق کا طالب نہیں ہے اور اگر سائل محض وجود شی کی تصدیق نہیں چاہتا بلکہ وہ یہ جاننا چاہتا ہے کہ وجود شی کسی صفت سے متصف ہے تو اسے ھل مرکبہ کہا جاتا ہے مثلاً ھل زید قائم ام لا یہاں سائل کو وجود شی کی تصدیق پہلے سے ہی حاصل ہے لہٰذا اس سوال سے وہ زید کے وجود یا عدم کی تصدیق نہیں طلب کررہا ہے بلکہ وہ یہ جاننا چاہتا ہے کہ زید کا وجود نفس الامری صفت قیام سے متصف ہے یا نہیں زید قائم ہے یا نہیں اس سے معلوم ہوا کہ مطلب ھل کی دو قسمیں ہیں (۱) بسیطہ، (۲) مرکبہ۔

خیال رہے کہ یہاں پر ھل کو بسیطہ یا مرکبہ کہنا اس کے مصداق کے پیش نظر ہے چوں کہ ھل بسیطہ کا مصداق بسیط ہوتا ہے اس لئے اسے ھل بسیطہ کہا جاتا ہے اور یہ اس لئے ہے کہ اس کا مصداق محض ذات شی کا وجود ہے لہٰذا یہاں صرف

ایک امر کا تحقق ہے اور ہیئت ترکیبی نہیں پائی جارہی ہے جبکہ مرکبہ کا مصداق ذات شئ کا وجود اور اس کا صفت قیام قعود وغیرہ سے اتصاف ہے لہٰذا یہاں ہیئت ترکیبی کا تحقق ہوگا اس وجہ سے اسے ھل مرکبہ کہا جاتا ہے۔

ثم المراد بالصفة التی هی غیر الموجود.

اس عبارت سے شارح نے اس پر اعتراض قائم کیا ہے کہ ھل مرکبہ وجود کے علاوہ صفت اخری کی طلب کے لئے ہوتا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ اس صفت سے اگر مراد وہ صفت ہے جو وجود سے مقدم ہوتی ہے جیسے کہ ماھیت کا ثبوت نفس الامری یا ماھیت کا امکان یا اس کی تمیز ہے کیوں کہ تقرر ماھیت وجود پر مقدم ہوتا ہے اس لے کہ جب تک تقرر ماھیت نہیں معلوم ہوگا اس کا وجود طلب نہیں کیا جائے گا اسی طرح سے امکان کا بھی وجود پر تقدم ہوتا ہے کیوں کہ ممکن ہونے کے بعد ہی کوئی شئ موجود ہوسکتی ہے اور اس لئے بھی کہ ممکن جاعل کا محتاج ہوتا ہے جبکہ وجود جاعل سے بہرہ ور ہوتا ہے اور تمیز شئ وجود شئ سے اس لئے مقدم ہوتی ہے کہ کوئی شئ جب تک مشارکات سے متمیز اور متشخص نہیں ہوگی خارج میں پائی ہی نہیں جائے گی لہٰذا اس صورت میں لازم آئے گا کہ ھل بسیطہ جو صرف وجود شئ کی تصدیق کا طالب ہوتا ہے ھل مرکبہ سے متاخر ہوجائے ھل مرکبہ میں اس صفت کے پائے جانے کی وجہ سے جو وجود پر مقدم ہوتی ہے اور ایسا اس وجہ سے لازم آئے گا کہ جس سے صفت متقدمہ کو طلب کیا جائے وہ مقدم ہوگا اس سے جس سے صفت متاخرہ کو طلب کیا جارہا ہے لہٰذا ھل مرکبہ مقدم ہوجائے گا ھل بسیطہ پر حالانکہ یہ باطل ہے اس لئے کہ مناطقہ نے ھل بسیطہ کے مرکبہ پر تقدم کا حکم لگایا ہے اور اگر صفت زائد علی الوجود سے مراد وہ صفت ہے جو وجود فی نفسہ سے متاخر ہوتی ہے جیسے کہ قیام قعود وغیرہ تو لازم آئے گا کہ وہ صفت جو وجود فی نفسہ پر مقدم ہوتی ہے جیسے کہ امکان تمیز وغیرہ وہ ھل بسیطہ کے تحت میں مندرج ہوجائے حالانکہ اس سے صرف وجود کی تصدیق مطلوب ہوتی ہے کسی صفت کا دخل نہیں ہوتا ہے۔

والجواب علی نحوین- یہاں سے ملاحسن نے جواب پیش کیا ہے جواب دو صورتوں پر مبنی ہے پہلی صورت یہ ہے کہ ھم اعتراض کی شق اول تسلیم کرتے ہیں اب اس سے ھل بسیطہ کا جو ھل مرکبہ پر تاخر لازم آرہا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیوں کہ عند المناطقہ ھل مرکبہ کا مطلقا ھل بسیطہ پر تاخر ضروری نہیں ہے بلکہ مرکبہ کی بعض قسمیں بسیط سے مؤخر ہوتی ہیں یا یہ جواب دیا جائے گا کہ مرکبہ کا تاخر امر وجوبی نہیں ہے بلکہ امر استحسانی ہے۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ ہم اعتراض کی شق ثانی تسلیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مرکبہ میں صفت زائد وجود شئ سے مؤخر ہوتی ہے اس صورت میں امکان، تمیز، ثبوت ماھیت وغیرہ کا جو بسیطہ میں داخل ہونا لازم آرہا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ ھل بسیطہ میں وجود سے علی سبیل التوسع وجود فی نفسہ سے زائد اور مافوق تمیز و امکان وغیرہ بھی مراد ہیں لہٰذا اس صورت میں ھل بسیطہ کا تقدم ھل مرکبہ پر علی سبیل الاطلاق ہوگا۔

اقول وبالله التوفيق الانسب ان يقسم الهل البسيطة الى ثلثة اقسام الاول قسم لطلب الحمل الاولى فان الحمل الاولى قد يكون نظريا فلا بد له من مطلب الاترى ان الانسان مثلاً اذا فرضنا عدم تصوره بالكنه يمكن لنا السوال بانه هل حيوان ناطق ام لا والثانى مايكون طالبا لمرتبة تقرر الماهية التى هى عبارة عن نفسها التى هى اثر الجعل البسيط بالذات والمؤلف بالتبع كما يقال هل العنقاء متقرر فى الخارج وهذا التقرر وان كان ملازما للوجود لكنه مقدم عليه مغاير له والثالث مايكون طالبا للوجود وان يقسم الهل المركبة الى قسمين الاول مايكون طالبا للصفة التى هى غير الوجود وهى متقدمة عليه كالامكان والثانى مايكون طالبا للصفة المتخرة عنه كالقيام والقعود وهذه الاقسام متباينة الآثار والاحكام فللناظرين ان يفصلوها ويقسموها اليها.

ترجمه:- میں کہتا ہوں اور اللہ ہی کی توفیق سے ہے زیادہ مناسب یہ ہے کہ ھل بسیطہ کی تین قسموں کی طرف تقسیم کردی جائے پہلی قسم وہ ہے جو حمل اولی کی طلب کے لئے ہو کیوں کہ حمل اولی کبھی نظری ہوتا ہے تو اس کے لئے ایک مطلب ضروری ہے کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ انسان مثلاً جب ہم اس کے تصور بالکنہ کا عدم فرض کرلیں تو ہمارے لئے یہ سوال ممکن ہوگا کہ **الانسان هل هو حيوان ناطق ام لا** دوسری قسم وہ ہے جو اس ماھیت کے ثبوت کے مرتبے کی طلب کے لئے ہو جو کہ نام ہے اس نفس ماھیت کا جو جعل بسیط کا بالذات اثر ہے اور جعل مرکب کا بالتبع جیسے کہ کہا جاتا ہے **هل العنقاء متقرر فى الخارج** اور یہ ثبوت اگرچہ وجود کا ملازم ہے لیکن وجود پر مقدم ہے اور وجود کے مغائر ہے، تیسری قسم وہ ہے جو وجود نفس الامری کا طالب ہو۔

اور مناسب یہ ہے کہ ھل مرکبہ کی دو قسموں کی طرف تقسیم کی جائے پہلی قسم وہ ہے جو اس صفت کی طالب ہو، جو وجود کی غیر اور اس پر مقدم ہے، دوسری قسم وہ ہے جو اس صفت کی طالب ہو جو وجود سے متاخر ہو جیسے قیام اور قعود اور یہ قسمیں آثار و احکام کے اعتبار سے متبائن ہیں تو ناظرین کو چاہئے کہ اس کی تفصیل کریں اور ان قسموں کی طرف ھل کی تقسیم کردیں۔

تشریح:- ملاحسن اس عبارت سے بتانا چاہتے ہیں کہ زیادہ مناسب یہ ہے کہ ھل کی اولاً دو قسمیں کی جائیں بسیطہ، اور مرکبہ پھر ھل بسیطہ کی تین قسمیں کی جائیں اور ھل مرکبہ کی دو قسمیں کی جائیں اس اعتبار سے ھل کی کل پانچ قسمیں ہوں گی، قسم اول وہ ہے جو حمل اولی کی طلب کے لئے ہو حمل اولی نام ہے اس کا کہ محمول بعینہٖ حقیقت موضوع ہو جیسے **الوجود هو الماهيت** اس لئے کہ کبھی حمل اولی نظری ہوتا ہے تو اس کی تحصیل کے لئے ایک مطلب کی ضرورت ہوتی ہے جیسے کہ جب ہم انسان کے تصور بالکنہ سے واقف نہ ہوں تو ہمارے لئے یہ جائز ہوگا کہ ہم **الانسان هل هو حيوان ناطق ام لا** سے انسان کا تصور بالکنہ حاصل کریں حمل اولی کی نظریت کی مثال اشاعرہ کا قول **الوجود هو الماهيت** ہے اور اہل حق کا

قول الوجود هوالواجب ہے۔

قسم ثانی وہ ہے جو ثبوت ماھیت کی طلب کے لئے ہو جو نفس ماھیت ہی ہے اور جعل بسیط کا بالذات اور جعل مرکب کا بالتبع اثر ہے جیسے کہ بولا جاتا ہے هل العنقاء ثابت فی الخارج یعنی کیا عنقاء کا خارج میں ثبوت ہے۔

وهذا التقرر وان كان ملازما للوجود۔

اس عبارت سے شارح نے مطلب مذکور پر ایک وھم کو دور کیا ہے وھم یہ ہوتا ہے کہ ثبوت اور وجود میں تلازم ہے تو چاہئے کہ طالب ثبوت کو طالب وجود کے تحت مندرج کر دیا جائے لہٰذا طالب ثبوت کا اختراع کر کے تین قسم کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے ملاحسن اس وھم کو دور کرتے ہیں کہ ثبوت اگر چہ وجود کا لازم ہے لیکن ثبوت وجود پر مقدم ہے تقدم زمانی کے طور پر کیونکہ ثبوت نام ہے نفس ماھیت کا جو کہ وجود کے لئے معروض ہے اور معروض عارض پر مقدم ہوتا ہے اور اس کے مغائر ہوتا ہے تیسری قسم وہ ہے جو وجود نفس الامری کا طالب ہو خواہ وہ خارج میں ہو یا ذہن میں۔

یہ تینوں ھل بسیطہ کی قسمیں ہیں اسی طرح ھل مرکبہ کی بھی دو قسمیں ہوں گی جن کے بسیطہ کے ساتھ انضمام سے پانچ قسمیں حاصل ہوں گی قسم اول وہ ہے جو اس صفت کی طلب کے لئے ہو جو وجود پر مقدم اور اس کے متغائر ہو جیسے کہ امکان تمیز وغیرہ دوسری قسم وہ ہے جو وجود سے متاخر ہوتی ہے جیسے کہ قیام قعود وغیرہ۔

یہ ساری قسمیں متبائن الاثار والاحکام ہوتی ہیں ہر ایک کا حکم دوسرے سے مختلف اور جداگانہ ہوتا ہے لہٰذا مناطقہ کو چاہئے کہ مذکورہ طریقے پر ھل کی تفصیل اور اقسام خمسہ کی طرف تقسیم کریں۔

ولم لطلب الدليل لمجرد التصديق اى لطلب العلة لمجرد التصديق ولم يعتبر فيه علية ثبوت المطلوب فى نفس الامر او للامر فى نفسه اى او يكون فيه طلبا لعلة ثبوت المطلوب فى نفس الامر ايضا فالاول يسمى دليلا انيا والثانى دليلا لمّيا.

ترجمہ:- اور لم صرف تصدیق کی دلیل طلب کرنے کے لئے آتا ہے یعنی محض تصدیق کی علت کی طلب کے لئے آتا ہے اور اس میں نفس الامر میں مطلوب کے ثبوت کی علیت معتبر نہیں ہوتی یا نفس الامر کے اعتبار سے تصدیق کی دلیل طلب کرنے کے لئے آتا ہے یعنی اس میں مطلوب کے ثبوت کی علت نفس الامر کے اعتبار سے بھی مطلوب ہوتی ہے اول کا نام دلیل انّی رکھا جاتا ہے اور ثانی کا نام دلیل لمّی رکھا جاتا ہے۔

تشریح:- یہاں سے شارح مطالب تصدیقیہ میں سے دوسرا مطلب لم کی توضیح وتشریح کرتے ہیں کہتے ہیں کہ لم کبھی صرف تصدیق کی علت طلب کرنے کے لئے آتا ہے جس میں ثبوت مطلوب فی نفس الامر کی علیت ملحوظ نہیں ہوتی اور کبھی نفس الامر کے اعتبار سے بھی مطلوب کے ثبوت کی علت کا طالب ہوتا ہے کہ جس طرح سے وہ تصدیق کی علت ہے

ویسے ہی تصدیق کے نفس الامر میں ثابت ہونے کی بھی علت ہے پہلے کے اعتبار سے اس کا نام دلیل انی رکھا جاتا ہے اور ثانی کے اعتبار سے دلیل لمّی ۔

دلیل انی جیسے **لم کان هذا متعفن الاخلاط** تو اس کے جواب میں کہا جائے گا **لانه محموم و کل محموم فهو متعفن الاخلاط** تو یہاں پر محموم صرف قیاس میں تعفن اخلاط کی علت ہے نہ کہ نفس الامر میں بلکہ نفس الامر معاملہ میں برعکس ہے۔

دلیل لمّی جیسے **لم کان هذا محموم** تو اس کے جواب میں بولا جائے گا **لانه متعفن الاخلاط و کل متعفن الاخلاط فهو محموم** تو یہاں پر تعفن قیاس کے ساتھ ہی ساتھ نفس الامر میں بھی محموم کی علت ہے۔

صناعات خمس یعنی برھان، جدل، خطابت، شعر، سفسطہ کی بحث میں دلیل لمی اور انی کی بحث پیش کی گئی ہے یہاں ہم اس کا خلاصہ پیش کرتے ہیں۔

برھان لمّی:- وہ برھان ہے جس میں حد اوسط ذہن کی طرح واقع میں بھی نتیجہ کی نسبت ایجابی یا سلبی کی علت ہو جیسے **العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث** اس مثال میں حد اوسط متغیر جس طرح ذہن میں حدوث عالم کی علت ہے یوں ہی نفس الامر اور واقع میں بھی علت ہے یعنی جیسے ہمارے ذہن میں حدوث عالم کا جو اعتقاد متحقق ہے اس کی علت متغیر ہے یوں ہی واقع میں بھی عالم کے لئے جو حدوث ثابت ہے اس کی بھی علت متغیر ہے۔

برھان انّی:- وہ برھان جس میں حد اوسط نتیجہ کی نسبت ایجابی یا سلبی کے لئے صرف ذہن میں علت ہو جیسے **الاسد سباع و کل سباع حرام فالاسد حرام** اس میں حد اوسط سباع صرف ذہن میں حرمت اسد کی علت ہے کیوں کہ واقع میں حرمت اسد کی علت سباع نہیں ہے بلکہ حکم شرع ہے اور جیسے زید سریع النبض وکل سریع النبض محموم فزید محموم زید کی نبض تیز چل رہی ہے اور جس کی نبض تیز چلے اس کو بخار ہے لہٰذا زید کو بخار ہے اس قیاس میں حد اوسط سرعت نبض صرف ذہن میں محمومیت زید کی علت ہے واقع میں نہیں ہے۔

واما مطلب من و کم و کیف واین ومتی فهی اما ذنابات ای توابع للای ان کان المقصود بها طلب التمییز التصوری فان استعمال هذه الکلمات واقع فی هذا المقصود ایضا ففی الاول یکون المقصود التمییز الشخصی مثلا ای التعیین من بین الاشخاص وفی الثانی التمییز الکمّ ای التعیین من حیث المقدار او العدد وفی الثالث تمییز الکیفیة ای تعیینها من جهة الصحة او المرض مثلا وفی الرابع تمییز المکان ای تعیینه من المسجد والسوق وفی الخامس تمییز الزمان ای تعیینه من الیوم والامس او مندرجة فی الهل المرکبة ان کان

المقصود منها التصديق وهو ایضا قد یکون مقصودا منها.

ترجمه:- لیکن مطلب من، کم، کیف، این، متی۔ تو یہ یا تو ای کے توابع ہیں اگر ان سے مقصود تمیز تصوری کی طلب ہو کیوں کہ ان کلمات کا استعمال اس مقصود میں بھی واقع ہے تو اول میں مقصود تمیز شخصی ہوتی ہے یعنی اشخاص کے مابین تعین اور ثانی میں تعین کمی ہوتی ہے یعنی مقدار اور عدد کی حیثیت سے تعین اور ثالث میں تمیز کیفیت ہوتی ہے یعنی صحت اور مرض کی جہت سے تعین اور رابع میں تمیز مکانی ہوتی ہے یعنی مسجد اور بازار کے لحاظ سے تعین اور خامس میں تمیز زمانی ہوتی ہے یعنی آج کل اور اس کے لحاظ سے تعین یا یہ ھل مرکبہ میں مندرج ہوں گے اگر ان سے تصدیق مقصود ہو اور ان سے کبھی یہ بھی مقصود ہوتا ہے۔

تشریح:- اب تک وہ مطالب مع تعریفات مذکور ہوئے جو امہات اور اصول تھے اب یہاں سے وہ مطالب ذکر کئے جارہے ہیں جو فروعات کے درجے میں ہیں اور اصول کے توابع ہیں اور وہ یہ ہیں من، کم، کیف، این، متی،

اِما ذنابات ای توابع للای:- ذنابات ذنابة کی جمع ہے اور از روئے لغت کے ذنب دم کو کہتے ہیں چوں کہ دم حیوان کے پچھلے حصے میں ہوا کرتی ہے اس معنیٰ حقیقی سے مشابہت کی وجہ سے تابع شئ کو بھی ذنب الشئ کہا جاتا ہے۔

مصنف فرماتے ہیں کہ یہ مطالب مذکورہ کبھی تو ای کے توابع بن کر مستعمل ہوتے ہیں جبکہ ان سے مقصود کوئی امر تصوری ہو اور اگر ان سے مطلوب تصدیقی ہو تو یہ ھل مرکبہ کے تحت میں آتے ہیں اب ذیل میں ہر ایک کی توضیح کی جاتی ہے۔

من سے اشخاص و افراد کے درمیان امتیاز مقصود ہوتا ہے جیسے کہ جب سوال کیا جائے من ھذا یعنی ای شخصی ھو تو جواب افراد کے درمیان کسی فرد معین کی تعیین سے دیا جائے گا مثلاً کہا جائے گا زید اور ثانی یعنی کم سے ہے عدد اور مقدار کی حیثیت سے تمیز مطلوب ہوتی ہے مثلا جب یوں سوال کیا جائے کم ھذہ الصبرة من الحنطة یا جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے کم آتینا ھم من آیة تو ان کے جواب میں بالترتیب متکممات کو متعین کر دیا جائے گا اور ثالث یعنی کیف صحت و مرض کی حیثیت سے شئ کی تعیین کے لئے آتا ہے مثلا جب یوں سوال کیا جائے گا کیف حالک تو جواب دیا جائے گا انا علیل یا جواب دیا جائے گا انا صحیح اور رابع یعنی این مکان کی تمیز کے لئے آتا ہے یعنی مسجد اور بازار کے لحاظ سے شئ کی تعیین کے لئے آتا ہے مثلا جب یوں سوال کیا جائے این زید فی المسجد او فی السوق تو جواب دیا جائے گا فی المسجد اور خامس یعنی متی زمان کی تمیز کے لئے آتا ہے یعنی اس سے یوم اور اس کے لحاظ سے تعیین مطلوب ہوتی ہے جیسے جب یوں سوال کیا جائے متی خرج الامیر فی الیوم او الامس تو جواب دیا جائے گا امس. مثلاً

خیال رہے کہ یہ الفاظ دوسرے مقاصد کے لئے بھی آتے ہیں جیسا کہ ان کے مباحث میں تفصیل مذکور ہے۔

☆☆☆

کتاب پڑھ کر خوشی ہوئی کہ عزیز محترم مشکل مقام پہ بھی مختصر جملوں اور سہل الوصول انداز بیان اور صاف ستھری زبان میں اپنے فریضہ سے خوب عہدہ برآ ہوئے ہیں، اور بعض جگہ تو حسن تعبیر وتوجیہہ کا وہ عالم نظر آیا کہ طبیعت پھڑک گئی اور کہنا پڑا ؎

دیکھنا تقریر کی لذت کہ جو اس نے کہا   میں نے یہ سمجھا کہ گویا یہ بھی میرے دل میں ہے

بحر العلوم حضرت علامہ مفتی عبد المنان صاحب
شیخ الحدیث جامعہ شمس العلوم گھوسی

شرح نہایت مفید ہے۔ مشکل وپیچیدہ مسائل ومباحث کو حتی الوسع آسان لفظوں میں سمجھانے کی کوشش کی گئی ہے، اور زیادہ تر قیل وقال اور غیر ضروری مباحث سے احتراز واجتناب کیا گیا ہے، اور افراط وتفریط سے محفوظ ہے۔ فقیر کی دعا ہے کہ مولیٰ تعالیٰ اس شرح کو مقبول خواص علمائے کرام وطلبہ عظام بنائے اور اس سے استفادہ کی توفیق رفیق بخشے۔

مفتی شبیر حسن رضوی شیخ الحدیث الجامعۃ الاسلامیہ
روناہی، فیض آباد

ہم بہت مشکور ہیں فاضل جلیل حضرت مولانا بدر الدجی مصباحی صدر المدرسین مدرسہ ضیاء العلوم خیر آباد مئو کے جنھوں نے ملاحسن کی مبحث مطالب تک کی بزبان اردو شرح فرمائی جس کا انداز بیان سلیس وسہل ہے مختصر لفظوں میں روح بحث اور اصل مقصود کو ذہن نشین کرانے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ خدائے تعالیٰ اس شرح کو علوم اسلامیہ کے طلبہ وعلما میں مقبول عام فرمائے۔

مولانا الحاج شمس الہدیٰ صاحب
استاذ الجامعۃ الاشرفیہ مبارک پور

MAKTABATUL BADR

Madrasa Ziaul Uloom Khairabad
Mau, U.P. 276403 Mob.: 9415291341